

صراع الرؤى

نزاع الهويات في السودان

ترجمة د. عوض حسن

د. فرانسيس دينق

صراع الرؤى

نزاع الهويات فى السودان

ترجمة : د.عوض حسن محمد أحمذ

الطبعة الاولى
القاهرة - ١٩٩٩
الطبعة الثانية
القاهرة - ٢٠٠١

ترجمة لكتاب :	War of Visions : **Conflict** of Identidies in the Sudan
تأليف :	Francis M. Deng
الناشر :	The Brookings Institution, Washington D.C. 1995
المترجم :	Awad Hassan M. Ahmed

مركز الدراسات السودانية
مركز الدراسات السودانية
الخرطوم ٣ مربع ٥ منزل رقم ٨
تلفون/فاكس: ٤٨٨٦٣١-٢٤٩١١+
مصر: ٦ ش نخلة المطيعي شقه ٢ - مصر الجديدة
E- mail ssc @ africamail. com

التجهيزات الفنية والطباعية
مركز الدراسات السودانية

د. فرانسيس دينق

صراع الرؤى

نزاع الهويات في السودان

ترجمة : د.عوض حسن محمد أحمد

تنويـــه

سبق أن صدر عن مركز الدراسات السودانية في سبتمبر ١٩٩٨، طبعة لترجمة نفس الكتاب وقد تقرر سحبها لاحتوائها على العديد من الأخطاء الفنية. وتقرر عدم تداول تلك الطبعة وتم إصدار هذه الطبعة الأولى المعتمدة. ونظراً لأن بعض النسخ المحدودة من تلك الطبعة قد وزعت عن طريق الخطأ في القاهرة ومعرض الشارقة، فإن مركز الدراسات السودانية يعتذر للمترجم ولمن حصلوا على نسخ من تلك الطبعة، ويلتزم بإستبدال أي نسخة تقدم للمركز مباشرة أو لمندوبيه.

حيدر إبراهيم على

مدير مركز الدراسات السودانية

يوليو ١٩٩٩

الفهرس

مقدمة المترجم

القارىء العزيز،

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الانجليزية عام ١٩٩٥. وتصدر هذه الترجمة بعد أربع سنوات؛ ومع هذا تظل القضايا التى يتناولها الكتاب حيّة ماثلة حتى فى أدق تفاصيلها، بما فى ذلك مواقف وتحركات اطراف النزاع، مما يجعل مادة الكتاب مصدراً هاماً للمهتمين بالشأن السودانى عامة، وللباحثين فى قضايا وتداعيات نزاع الهويات فى السودان.

يتناول الكاتب الخلفيات التاريخية وواقع وتداعيات النزاع، مستنداً فى ذلك على كم هائل من المصادر وإستطلاعات الرأى للعديد من المهتمين بالنزاع، عارضاً لوجُهات نظر شمالية وجنوبية، تتباين رؤاها من أقصى اليمين الى أقصى اليسار؛ تشدداً واعتدالاً. كما يعرض المؤلف لآراء الكثير من الباحثين من غير السودانيين، ليطرح فى النهاية خيارات محددة فى إتجاه حل الأزمة.

ولمّا كانت بعض الآراء حساسة ومثيرة للنزاع، خاصة ما يتعلق منها بالقضايا العرقية والعنصرية، التزمت الترجمة بالنقل الحرفى للكتاب جملة جملة، تفادياً لأى تصرف أو اجتهاد قد لا يعكس بالدقة التامة آراء المشاركين فى تناول جوانب النزاع الشائكة، مما قد يفتح الباب أمام التأويل وسوء الفهم، وربما الإنكار لإفادات وآراء تدور حول نزاع يتسم بالتعقيد والحساسية المفرطة.

فى تسجيلات لاستطلاع الآراء فى الفصل الحادى عشر، وفى مقابلات مع الكاتب فى اجزاء أخرى من الكتاب، عبّر البعض عن آرائهم باللغة العربية العامية، والبعض بلهجات محلية غير عربية، نقلها المؤلف، كما هى، إلى الانجليزية محتفظاً بتركيبات جملها وفقراتها البسيطة. ولأن الترجمة هنا أيضاً حرفية، حافظت تلك الجمل والفقرات على بساطة بنيتها وأسلوبها؛ وهو ما قد يلحظه القارئ. وللترجمة الحرفية أثرها احياناً على وحدة وسلاسة الفقرات المرجوّة فى الكتابة العربية الفصحى؛ فمعذرة، للضرورة احكامها.

وما ندر من تصرف فى الترجمة، كان أبعد ما يكون عن "حلية" القضايا النزاعية؛ مثال، تعديل عرض المصادر والهوامش تفادياً للتكرار، أو حذف هامش حسب رغبة المؤلف.

اتقدم بالشكر للدكتور حيدر إبراهيم على مدير مركز الدراسات السودانية لتعاونه واشرافه على اصدار الطبعة المعتمدة، كما أخص بالشكر الأخوة احمد محمد المكى على طباعة المسودات، وهاشم وبراوي لاعداد الكتاب للنشر، وللفنان حسين شريف لتصميم الغلاف .

ارجو ان يجد القارئ الفائدة المنشودة من ترجمة هذا الكتاب الهام والمثير للجدل.

د. عوض حسن محمد احمد

كلية العلوم - جامعة الخرطوم

يوليو ١٩٩٩


DAWAYA
SUDANESE BOOKS

المقــــــدمة:

يُعبّر مصطلح الهوية فى هذا الكتاب عن الطريقة التى يَصفُ أو يُعرّفُ بها الأفراد والمجموعات نولتهم أو تعريف الآخرين لهم استناداً على العرق، الاثنية، الدين، اللغة أو الثقافة. فى افريقيا، كما تبين أحداث الصومال المأسوية، تعتبر العشيرة والنسب والعائلة من العوامل الهامة فى الدلالة على الهوية. قد تتطابق الأرض أو المنطقة، كحيز للانتماء، مع واحد أو أكثر من هذه العوامل ولهذا تعتبر مكملة مؤكدة للهوية. ومهما تكن العوامل الدّالة على الهوية، فإنها تعكس مفاهيم نفسية واجتماعية عميقة الجذور لدى الفرد فى اطار تعامله مع مجموعته. وبما أن الجماعات تسعى نحو السلطة ومصادر الثروة ومكتسبات أخرى، فإن هذه المعاملات يمكن أن تعبّر عن تعاون أو تنافس أو نزاع. ولا تتوقف أسباب النزاع كثيراً على الحقيقة المجردة للخلافات، بقدر ما يؤثر على ذلك مستوى التفاعل بين الهويات وما يتصل بأهدافها المقدمة، وما إذا كانت هذه الأهداف المتبادلة متصالحة أو متضاربة. ويحدث نزاع الهوية فى اطار الدولة عندما تتمرد مجموعات، أو بمعنى أدق، عندما يتمرد مثقفوها ضد ما يرونه اضطهاداً غير محتمل تمارسه المجموعة المهيمنة، ويتم التعبير عنه بعدم الاعتراف والابعاد عن مجريات الأحداث والتهميش، وربما يُعبّر عنه ايضاً بالتهديد بالتدمير الثقافى أو حتى بالتصفية الجسدية. فى ظل الأنظمة السياسية الشمولية القوية، كما كان الحال فى دول الاستعمار، والاتحاد السوفيتى ودول اوروبا الاشتراكية، يمكن أن تظل المجموعات المتضررة مضطهدة لدرجة يصعب معها التعبير عن المطالب بصورة فعّالة. ولكن عندما تكون الدول ضعيفة، كما هو الحال فى أفريقيا بعد الحكم الاستعمارى، أو عندما تزول قبضة الاضطهاد، كما يحدث الآن فى الاتحاد السوفيتى السابق وفى شرق اوروبا، تبرز المشاكل الاثنية والدينية التى ظلت مكبوتة لفترات طويلة، لتعبر عن نفسها بالعنف الذى يهدد هذه الدول بالتجزئة والتفتت، وربما بالانهيار التام. هذا هو الخطر الماثل فى صراع الرؤى، الذى ظل مستغرقاً خلال فترات متقطعة لعشرات السنين فى السودان.

ومن سخرية القدر أن يكون جلّ هذا الشقاء المرتبط بالحرب الاهلية فى السودان نتاجاً للحلم العظيم فى أن يصبح السودان نموذجاً مصغراً للقارة الافريقية وملتقى طرق بين القارة والشرق الأوسط. فتشابك التحديات المتمثل فى تركيبة السودان العرقية، والاثنية، والدينية والثقافية ربما يمكن تصويره احسن ما يكون بتجربتى الشخصية. بعد وصولى مباشرة سفيراً للسودان فى واشنطن عام ١٩٧٤، سألنى

مسئول كبير فى وزارة الخارجية الأمريكية عن الكيفية التى أود بها تصنيف السودان للأغراض الادارية، إذا ما خُيّرت. هل يُصنّف السودان كقطر شرق أوسطى أم أفريقى؟ وداخل اطار القارة الافريقية، هل يُعتبر جزءاً من الشمال العربى المسلم أم ضمن افريقيا السوداء جنوب الصحراء؟ وكانت إجابتى: "أقترح عدم تصنيف السودان ضمن المجموعة التى تبدو أكثر بداهة، بل تصنيفه ضمن المجموعة الأخرى. لانه وبتلك الطريقة يمكن أن نوسع هويتنا ونستفيد من المجموعتين".

لم تكن تجربتى فريدة، إذ يواجه السودانيون فى جميع انحاء العالم اسئلة مماثلة عن هويتهم الوطنية ضمن الاطارين الاقليمى والعالمى. ورغماً عن أن هذا الوضع يُعتبر مصدر اثراء وعزّة، إلاّ أن الرؤى من داخل القطر لا تتفق اطلاقاً حول حقيقة كُنه السودان. وهذه الرؤى الخارجية تصور فقط قشوراً سطحية ابعد ما تكون عن حقيقة التركيبة الداخلية الهائلة والمعقدة، المحفوفة بالاختلافات والتوترات والتناقضات والمواجهات العنيفة. فمساحة وموقع السودان وحدهما يعكسان الابعاد الهائلة لتركيبته ولأزمة الهويات التى يحتضنها. ويُعدّ السودان جغرافياً أكبر الاقطار فى افريقيا، يجاور تسعة اقطار، هى مصر وليبيا الى الشمال؛ اثيوبيا، كينيا، يوغندا، وزائير الى الجنوب؛ وجمهورية أفريقيا الوسطى وتشاد الى الغرب وارتيريا الى الشرق؛ ويفصله عن العربية السعودية البحر الأحمر. وكما هو متوقع من وضعه هذا، يتمتع السودان بتنوع عرقى، واثنى وثقافى ودينى هائل.

وهذا التنوع الذى يشكّل تركيبة البلاد يوصف فى اغلب الاحيان ضمن اطارين رئيسيين- الشمال والجنوب. يمثل الشمال ثلثى الأرض والسكان وتسكنه مجموعات قبلية محلية اصيلة. تصاهرت المجموعات المهيمنة من بينها مع التجار العرب، الذين توافدوا عبر القرون ومنذ عهود سحيقة؛ ولكن هذه الصلات تعاظمت مع دخول الاسلام فى القرن السابع الميلادى.ونتجت عن ذلك التزاوج سلالات عربية-افريقية عرقاً وثقافة. فالخصائص العرقية الناتجة عن ذلك التمازج تشابه الى حد بعيد خصائص المجموعات الافريقية الممتدة عبر القارة جنوب الصحراء من اثيوبيا، اريتريا، جيبوتى والصومال فى الشرق؛ حتى تشاد، النيجر ومالى فى الوسط؛ وموريتانيا والسنغال الى الغرب. وحقيقة يستمد السودان اسمه من لفظ بلاد السودان، وتعنى بلاد السود، وتشير الى كل المناطق جنوب الصحراء.

يقّر مواطنو هذه البلدان بانتمائهم الى الافريقية ما عدا موريتانيا. والسودانيون الشماليون ايضاً يرون أنفسهم عرباً وينكرون العنصر الأفريقى القوى المتمثل فى لون بشرتهم وتقاطيعهم؛ ويرجعون هذه التقاطيع الجسمانية للعنصر الزنجى ويعتبرونها موروثة عن أمهات زنجيات من الرقيق (الإماء)وتعدّ رمزاً للدونية والمهانة.

وقد اقترح اكاديمي ورجل دولة شمالي بارز[1] تغيير أسم السودان لأن الاسم يرمز للعرق الزنجي المشين. سمح الاستيعاب بواسطة الاسلام والثقافة العربية للسودانيين الشماليين بالانتقال الى الهوية العربية الاسلامية، المفترض سمو مقامها وتفوقها؛ مما حدا بالسودانيين الشماليين ليقاوموا بضراوة أية محاولة من جانب السكان غير العرب في توجيه انتماء السودان لافريقيا السوداء. لكلمتي "العروبة" و "الافريقية" معانٍ متعددة في الاطار السوداني. فغالبية المجموعات الشمالية، التي تدعي ارتباطات وراثية مع السلف العربي تعتقد بأنها تنتمي عرقياً وثقافياً للعرب، ويدعم الاسلام هذا الانتماء. وهي نظرة غير موضوعية وتمثل بدرجة كبيرة رؤية ذاتية عقيمة. السودانيون الشماليون من سكان المدن يشيرون في بعض الاحيان لسكان الأرياف من بني جلدتهم على انهم "عرب"، وهي إشارة تحقيرية للبدو غير المتحضرين، ويشكل ذلك موقفاً مناقضاً من الهوية العربية، والتي فيما عدا ذلك، تُعتبر مدعاة للعزة. وهناك أيضاً النظرة القومية السياسية للعروبة، التي لها قاعدتها المحلية وبعدها العالمي الداعي للوحدة العربية. الانتماء للعروبة له جذوره العرقية والثقافية التي يدعمها الاسلام؛ ولكن الصفوة المستنيرة من السياسيين الشماليين تميل الى رؤيته كظاهرة ثقافية مجردة من عوامل العرق أو اللون؛ وهو تفسير ينبني على عوامل موضوعية ويتناسب تماماً مع تنوع البلاد الشائك، ولكن لهذا التفسير اثره في اخفاء البُعد العنصري للعامل غير الموضوعي.

"الافريقية" بالمثل لها معانٍ ودلالات مختلفة وسط المجموعات المتباينة. الافريقية بشكل عام تعبر عن العامل العرقي، (أسود أو زنجي) - المرتبط تعريفه بمضامين ثقافية. وهو الجانب الذي يجعل السودانيين العرب يقفون بمنأى عن الافريقية. أما الجانب الآخر للافريقية، الذي تتقبله البلاد عن طيب خاطر، فيتمثل في الوجود الجغرافي للبلاد، أي الحقيقة الطبيعية التي تحتوي أناساً ذوي أعراق وثقافات وديانات وقوميات متباينة. اكتسبت الافريقية بعُداً له مضامين عرقية، ثقافية وقومية للسوداني الجنوبي بل ولمعظم الافارقة السود. وداخل الاطار السوداني، كلما أكدّ السوداني الشمالي على عروبته، كلما أمّن السوداني الجنوبي على افريقيته كهوية مغايرة.

ولهذا فإن العناصر الدالة على الهوية قد تم تحويلها في الشمال والجنوب من عالم ادراك الذات الحميد والمقبول الي الزجّ بها في المسرح السياسي للقضايا القومية المتنازع عليها، مع ارتباط ذلك بتبعات تخطيط واقتسام السلطة والثروة والمكتسبات الأخرى. يؤكد علماء الاجتماع بشكل عام بأن ما يعتقده البعض عن ذواتهم له أثر أقوى من حقيقة وضعهم. فالسياسة العامة في الدولة التعددية الحديثة تحديداً، قد تقتضي في ظروف معينة فحص المعتقدات الذاتية التي قد لا تتسق والحقائق الموضوعية فحسب، بل يمكن أن تؤدي أيضاً الى تشويه هياكل

وأطُر الدولة الحديثة المشتركة التى تمثل العديد من الهويات.

توجد فى شمال السودان ايضاً مجموعات غير عربية، ولكن ورغماً عن اعدادها الكبيرة مقارنة بالقبائل المستعربة، الاَّ إنه قد تم استيعابها جزئياً نتيجة اعتناقها للاسلام واتخاذها اللغة العربية وسيطاً للتخاطب مع القبائل الأخرى، وبما أن الاسلام واللغة العربية والمفهوم العرقى والاثنى للعروبة يُنظر اليها فى السودان كعناصر متداخلة، فأنه قد تم تبنى هذه المجموعات "كأيتام" للعروبة بواسطة المجموعات العربية المهيمنة وبهذا يتم إنتشالهم وانقاذهم من المكانة المهينة لاصولهم المرتبطة بالرق. وقد بدأت هذه القبائل غير العربية فى الشمال تدرك وبشكل متعاظم بأن لديها الكثير المشترك مع اقرانها فى الجنوب، والصلة آخذة فى النمو، مما يتناقض وتبسيط التقسيم لشمال وجنوب.

ظلت الهوية الافريقية، بتركيبتها العرقية والثقافيةفى الجنوب الذى يمثل الثلث الباقى للبلاد مساحةً وسكاناً، تقاوم تغول العروبة والاسلام. فالغزوات الشمالية للجنوب كانت تُجابهُ بمقاومة عنيدة منذ أمد بعيد، يمتد الى زمن المواجهات العدائية لتجارة الرقيق التى بلغت أوجها فى القرن التاسع عشر.

الحالة الراهنة فى السودان تمثل الذروة لعملية تاريخية طويلة ظل الشماليون والجنوبيون فيها يمثلون شقىّ الرحى فى حرب الهويات العرقية والثقافية والدينية. ونقطة البدء لهذا النزاع تتمثل في أن الغالبية العظمى من المجموعات الاثنية فى السودان تمتد جذورها الاولية الى القبائل الافريقية السوداء. ولايزال الدليل علي ذلك ماثلا فى كل القبائل، بما فى ذلك قبائل الشمال، التى تدعى انتسابها الى العرب؛ لأن انتماءهم للعروبة، على كل، كان محصلة لعملية تم فيها ترتيب الاعراق والاديان بحيث يُحترم العرب المسلمون الموقرون كأحرار متفوقين، وكجنس يمثل سادة الرقيق، بينما يُنظر للزنوج السود الوثنيين كأهداف مشروعة يمكن استرقاقهم، ويتم استعبادهم فعلاً. نحن امام وضع سمح لغير العرب بتغيير ذواتهم بشكل عميق، باعتناق الاسلام، وتعلم الحديث باللغة العربية، والمصاهرة مع العرب، للانتساب برباط الدم مع العنصر السيد. وكانت عملية الاستيعاب خلال ذلك حرة ومطلقة، للحد الذى مكّن البعض من ادعاء الانتساب لاسلاف عرب، مع تأكيدات وهمية لا تحتاج عادة الى التدقيق فى صحتها.

ومع هذا، فالقبول التام لم يكن تلقائياً، وتواصلت الطبقية العرقية. كلما كان لون البشرة أكثر سواداً كلما تضاءلت صحة ادعاءات الانتماء للسلف العربى وزادت احتمالات النظرة الدونية لأصل الرقيق. البراهين والخصائص، التى يدمغ بها هذا المجموع المفترض دونيته، تتفشى بوضوح وسط من يسمون عرباً، وغالبا ما تكون اكثر وضوحاً لدى بعض افراد العائلة دون غيرهم، وتنعكس بدرجة ما على كل

سوداني عربي. وتبعات هذا الوضع بالنسبة لسيكولوجية السلوكيات العنصرية، يجب أن تكون دون شك عميقة ومدمرة الى الحد البعيد. ولمّا كان هدف الانتماء الى العرب ابتغاء العزة، ورفعة الشأن، فإنه يجب مجابهة أية مخاوف أو قلق باظهار هالة من الثقة فى النفس والعزة بالاصل. ولذات السبب تركز العزة العرقية الشمالية على اللون البنى الصحيح للبشرة، الذى يعتبر نموذجاً للشمال، وبالتالى للسودان. وإذا ما كان لون البشرة فاتحاً أكثر مقارنة بالقياس، فقد تكون للمخاطرة فى اعتبار الشخص (خواجة) اجنبى (اوروبى)، أو عربى من الشرق الأوسط أو فى أسوأ الاحوال، (حلبى) – وهو اللفظ المستعمل للمجموعة العرقية من الغجر، الذين يُعدّون الادنى بين الاجناس فاتحة اللون. والوجه الآخر للعملة، بالطبع، النظرة الدونية للجنس الأسود كعنصر منحط، الحالة التى تُمكّن المرء الخلاص منها لحسن الحظ. ولهذا فإن عنصرية السودانى الشمالى، ونظرته الثقافية القومية (الشوفينية)، تُدين كل من كان أكثر سواداً وكل من كان لونه فاتحاً اكثر.

الى وقت قريب، كانت مناداة السودانيين الجنوبيين صراحة فى وجوههم "بالعبيد" من التصرفات العادية للشماليين، والى يومنا هذا، وبالرغم من أن الشماليين صاروا أكثر تحفظاً حيال هذه الاساءة، الا أن كلمة "عبيد" ما زالت تستعمل بعض الاحيان فى المجالات الخاصة.وبصورة اكثر علانية فى الاحاديث المازحة. ولفظ "عَبِد" تعادل تماماً لفظ "نيقر، Nigger" فى الاستعمال الامريكى الشائع. عند ضبط السودانيين الشماليين متلبسين لدى استعمالهم للفظ المسىء "عبد"، فإنهم عادة ما يدافعون عن انفسهم بقولهم "كلنا عبيد الله"؛ اعتراف غير حكيم لعقلية استرقاقية متأصلة.

وتبدو المفارقة فى أن السودانيين الشماليين يعتبرون الجنوبيين والافارقة بشكل عام رقيقاً، فى الوقت الذى يكاد يحمل فيه كل السودانيين دلائل بادية للعيان من اصلهم الزنجى الافريقى، متمثلة فى لون البشرة؛ ويمكن الافتراض بأن معظمهم يحمل الموروث الجينى من اصل الرقيق. وخلافاً لذلك، فإن الجنوبيين يمثلون سلالة الافريقيين الذين تفادوا العبودية. وهذه الحقيقة الاساسية تغيب عن الضمير السودانى. كتب احد الليبراليين الشماليين عن التمييز الذى يعانيه الجنوبيون من الشماليين مسجلاً: "شبيهاً لما حدث من تجارب لمجموعات سابقة من الرقيق فى اماكن اخرى من العالم، بما فيها الولايات المتحدة، يُعامل الجنوبيون السودانيون باحتقار كمجموعة سكانية دونية".[٢] والنظرة الخاطئة القائلة بأن الجنوبيين كانوا فى يوم ما رقيقاً وانهم لا زالوا يعانون من وصمة عار العبودية، تظل راسخة حتى فى أوساط الدوائر الشمالية الليبرالية.

وكما فصّلنا، فإنه ومع افتراض عدم وجود قبائل غير عربية فى شمال أو جنوب.

السودان، لكانت للشمال مع هذا مشكلة هوية لأخذها بعين الاعتبار. وما يجعل أزمة الهوية فى السودان حادة بشكل خاص، هو ان من يسمون عرباً يودون صب القطر كله فى قالب هويتهم العربية الاسلامية؛ لقد نجحوا الى حد ما فى استيعاب المجموعات غير العربية فى الشمال. أما الجنوب، مع تجاربه التاريخية المريرة، وموروث السياسة الاستعمارية للتنمية المنفصلة فى الاطار الحديث، ظل يقاوم باصرار الاستيعاب العرقى والثقافى والدينى ضمن التركيبة العربية الاسلامية للشمال. والجنوب، على كل، لا يعارض الحقيقة المجردة للتكامل بين العناصر العربية والافريقية؛ ولكنه يعارض الهيمنة السياسية للشمال، ويرفض دون مساومة فرض الشمال هويته العرقية والثقافية واللغوية والدينية على القطر كله.

يُعد هذا الكتاب عرضاً للطريق الذى سلكه السودانيون ليصلوا الى وضعهم الراهن متخندقين فى نزاع مُزمن مستعصٍ ظل يدمر البلاد منذ فجر الاستقلال. يطرح الكتاب التساؤل عن الامكانية والرغبة فى اتخاذ هوية مشتركة تجمع كل التنوع الكائن الموروث؛ أم أن الركون الى الهويات المنفصلة والانفصال السياسى الحتمى يعدّ الطريق الأكثر واقعية؟ والصراع حول الهوية الوطنية يعبّر عن نفسه على مستويين اساسيين: الأول، يتوقف على تفهم حقيقة هوية السودانى الشمالى على ضوء تكوينها التاريخى الذى شكّل السكان على درجات من التحضر، والخصائص العرقية والتقاليد الثقافية؛ والثانى يُعْنَى بتداعيات الوحدة فى دولة تعددية حديثة.



القسم الاول

خلفية



الفصل الأول

عرض عام للنزاع

ابراز القضايا الهامة للنزاع السوداني يمكن أن يساعد في ايضاح تعقيدات الأزمة. وأهم هذه القضايا التطور التاريخي الذي ادى الى انقسام القطر الى شمال وجنوب. ظل علماء التاريخ يتحججون بأنه لن يكون هناك شمال بدون الجنوب.(١) ويعد هذا اكثر صدقاً فيما يتعلق بالجنوب. لو لا المواجهة مع الشمال، وتاريخها ما زال ماثلاً في غزوات جالبي الرقيق الشماليين، وفي محاولات حكومات ما بعد الاستقلال للهيمنة على الجنوبيين، لما كان هناك وجود للجنوب كوحدة سياسية فاعلة. وكان نتاج هذه المواجهة، الاستقطاب الذي اصاب الامة بسبب أزمة الهوية؛ التي أدت بالتالي الى اتخاذ الفرقاء لمواقف متشددة للغاية، تمثلها الآن الاصولية الاسلامية في الشمال والعناصر الرادكالية المناوئة في الجنوب. هذه الاسباب مجتمعة تتطلب طرح سياسات تضع في الاعتبار القضايا الهامة التي يرتكز عليها مستقبل حل الخلاف والخيارات التي سوف تتخذها الاطراف حيال هذه القضايا الخطيرة.

منظور تاريخي:

تكمن جذور العملية التاريخية التي ادت الى تكوين الشمال العربي المسلم والجنوب الافريقي، في استعراب وأسلمة الشمال ومقاومة الجنوب لذلك؛ لأن عملية الاستيعاب هذه فضلت دين العرب وثقافتهم على العنصر والدين والثقافة الافريقية التي ظلت مهيمنة في الجنوب(٢). إن صلة السودان وتفاعله مع الشرق الاوسط عبر مصر يرجع امدها لآلاف السنين قبل الميلاد، واتخذت شكل التجارة في العاج والذهب وبضائع أخرى. عاش التجار العرب مع السكان المحليين (الأصليين)

وانصهروا فيهم. تمثلت ميزة العرب فى ثرواتهم التى رغب السودانيون فى الارتباط بها وانتهت بهم الى الانتماء للعرب؛ وتعاظمت تلك العملية بدخول الاسلام فى القرن السابع. غزت الامبراطورية العربية الاسلامية السودان خلال القرنين السابع والتاسع وتوصلت الى معاهدات سلم مع النوبيين والبجا فى شمال السودان. ارست تلك الاتفاقيات علاقات تحكم عربى على البلاد من البعد، فتحت قنوات اتصال مع العالم العربى، امنت حرية التنقل للعرب، كفلت الحماية للتجارة العربية، ووفرت الحماية لتجمعات العرب؛ ولكنها ايضاً كفلت للسودانيين الامن النسبى تحت حكمهم الذاتى المستقل. ورغم ان العرب المقيمين كانوا تجاراً، وليسوا حكاماً، إلاّ أن وضعهم المميّز، وتأثير دينهم وثقافتهم التى تسع الجميع، مع وضعهم المادى المتميز، اضافة الى التقاليد الاسلامية المتحررة حيال الاستيعاب؛ فتح امامهم الابواب لاقامة علاقات حميمه جذبت نحوهم الآخرين كطبقة مميزة ومرغوبة المصاهرة مع ابرز واكبر الاسر السودانية. وبما أن العرب لم يحضروا زوجاتهم، والاسلام لا يسمح بزواج المرأة المسلمة لغير المسلم، كانت للصاهرة فى اتجاه واحد. وكان العرب المنحدرون من امهات سودانيات يتولون زعامة اسر امهاتهم عبر تقليد التوارث من جهة الأم الذى كان سائداً فى الشمال. بعدها ساد تقليد التوارث عن طريق الأب، مما دعم سلالة الرجل العربى المسلم. وبات الأبناء ينتمون الى الآباء ولهذا وبمرور الزمن تمكن العرب من السيطرة. لقد تم قلب النظام السائد قبل الاسلام رأساً على عقب(٣).

أما هجرة العرب والاقامة فى الجنوب، خلافاً لما حدث فى الشمال، فقد تعثرت بحواجز طبيعية، وبصعوبة الحياة وقسوة المناخ والطبيعة المدارية لأناس اعتادوا على الصحراء؛ هذا الى جانب مقاومة مقاتلى القبائل النيلية. كما انه لم تكن للقلة من العرب المغامرين من جالبي الرقيق الرغبة فى استعراب أو اسلمة الجنوبيين لأن ذلك كان يعنى تحويل رقيقهم من جماعة "دار الحرب" الى مجموعة "دار الاسلام" الشىء الذى يعنى عتقهم وحمايتهم من الرق.

فى الفترة ١٨٢٠-١٨٢١ تم الغزو التركى-المصرى المشترك لاقاليم شمال السودان. وكانت ممارسات الدين الإسلامى للحكام الجدد غير مألوفة تماماً للسودانيين، ووصفوهم بالكفار الاجانب. استغل تجار الرقيق من الأتراك والمصريين شمال السودان قاعدة لعمليات غزواتهم للجنوب. وكان رد الفعل ضد الأتراك والمصريين صادراً من الجنوب والشمال، مما كان له الأثر فى توحيد القطر وتكاتف الجهود لمقاومة الهيمنة الخارجية. تُوج التململ الشعبى بثورة ناجحة بدأت عام ١٨٨١، أوصلت المهدى للحكم عام ١٨٨٥. كان المهدى، الزعيم الذى عرف شعبياً بهذا الوصف، ويعنى المنقذ الالهى؛ قد استغل الاسلام لحشد الدعم فى الشمال. فى الجنوب، وبرغم عدم اعتناق الجنوبيين للاسلام، إلاّ أنهم وجدوا فى اسلام

المهدى طريقاً للاستقلال ولتجميع المعارضة ضد الحكام الاجانب. ولكن وبعد قيام حكومة المهدى استمرت غزوات الرق فى الجنوب، وتحول الاسلام بذلك ضد الجنوب، واصبح عنصراً للتفرقة.

انهى التدخل الاستعمارى الثنائى البريطانى-المصرى ١٨٩٩-١٩٥٥، والمعروف باعادة للفتح وهيمنت عليه بريطانيا، انهى الرق ووحّد القطر اسمياً. ولكن القرار القاضى بادارة الشمال والجنوب كوحدتين منفصلتين، رسّخ العروبة والاسلام فى الشمال وشجع تطور الجنوب فى اتجاه الافريقية مع ادخال التعليم التبشيرى المسيحى وبعض أساسيات الحضارة الغربية لتحديث الجنوب. وحورب التعامل والاتصال بين المجموعتين بضراوة.

فى الوقت الذى استثمرت فيه الأدارة البريطانية بسخاء واضح من أجل التطور السياسى، والأقتصادى، والإجتماعى والثقافى فى الشمال، بقى الجنوب معزولاً ومهمشاً ومتخلفاً. كان الهدف الرئيسى للاستعمار فى الجنوب الحفاظ على الامن والاستقرار. تركت سياسة "الادارات المنفصلة" للشمال والجنوب، الخيار مفتوحاً لامكانية ضم الجنوب فى النهاية لاحدى المستعمرات فى شرق أفريقيا.

ولكن فجأة، وقبل تسع سنوات فقط من الاستقلال، اعاد البريطانيون النظر فى سياسة التطور المنفصل، ولكن، لم يكن لديهم الوقت الكافى ولا العزيمة السياسية لوضع ترتيبات دستورية لحماية الجنوب داخل اطار السودان الموحّد. ثم بذلت محاولات شرسة للسيطرة على الجنوب لاسلمته واستعرابه منذ الاستقلال، الشىء الذى اتسمت به سياسات الحكومات المتعاقبة. وبنفس القدر، تواصلت مقاومة الجنوب ضد الهيمنة العربية الاسلامية والاستيعاب. وما زالت النتيجة حرباً متبادلة وطاحنة فى الرؤى(٤).

اندلعت حرب الرؤى بين الشمال والجنوب فى اغسطس عام ١٩٥٥، أى قبل اربع اشهر فقط من اعلان الاستقلال فى الأول من يناير ١٩٥٦. كان الصدام المسلح فى الاساس بين الحكومات المتعاقبة فى الخرطوم وحركات التحرير فى جنوب البلاد. وكان الاهتمام المقدم لدى الشماليين عند الاستقلال ينصب على تصحيح آثار سياسة "التطور المنفصل" الاستعمارية للجنوب. كان رد الفعل المنطقى سعى الحكومة لتوحيد القطر بانتهاجها سياسة الاستيعاب الجبرى بالاستعراب والاسلمة؛ وكان ذلك بالنسبة للجنوبيين بمثابة استبدال للاستعمار البريطانى بالسيطرة العربية. فتعاظمت المقاومة السياسية الجنوبية المطالبة أولاً بالفدرالية وتمثلت لاحقاً فى النضال المسلح من اجل الانفصال.

دفع الركود السياسى الصعب، الناتج عن الوضع فى الجنوب، العسكريين لاستلام السلطة عام ١٩٥٨- بعد عامين فقط من الاستقلال، من اجل تحقيق اهداف

الاستعراب والاسلمة بقوة السلاح، دون التقيد باساليب الديمقراطية البرلمانية. والشراسة التى تمت بها سياسات الاستيعاب فى الجنوب عقّدت النزاع وتحول ليصبح حرباً اهلية شاملة فى الستينات. وادى تأثير الحرب على الوضع السياسى الى الانتفاضة الشعبية التى اطاحت بالحكم العسكرى عام ١٩٦٤. خفت بعدها حدة سياسات القهر فى الجنوب ولكن الى حين. بعد العودة الى الديمقراطية فى أقل من عام، تولت الاحزاب التقليدية السلطة، واستأنفت فرض سياسة الاستيعاب بضراوة. وكان القهر ابشع من ذى قبل. تفاقم العنف واصبحت الخلافات بين الشمال والجنوب أكثر حدة وساد عدم الاستقرار السياسى. ولكن هذه الدائرة الشريرة انكسرت عام ١٩٦٩ عندما استولت الطغمة العسكرية مرة اخرى على السلطة؛ هذه المرة تحت قيادة جعفر محمد نميرى.

بعد انتهاج سياسات مترددة ومتذبذبة حيال المتمردين فى الجنوب، تفاوضت حكومة نميرى فى النهاية مع حركة تحرير جنوب السودان (SSLM). وتم التوصل عام ١٩٧٢ لاتفاقية اديس ابابا التى كفلت للجنوب حكماً اقليمياً ذاتياً(٥). واجهت الحكومة ضغطاً مناوئاً من القوى المحافظة والعناصر الأصولية، وبشكل خاص من الطائفية و"الاخوان المسلمون"، الذين دخل انميرى معهم فى تحالف صعب. وبعدها حدث لنميري تحول شخصى، هو العودة للاسلام. كان يأمل عن طريق تبنيه للاصلاحات الدينية، سحب البساط من الطائفية المعارضة له ومن الاصوليين الذين كان تحالفهم معه مهتزاً. وكان يأمل ايضاً فى اجتثاث الديمقراطية الليبرالية فى الجنوب التى لا تتفق ونظامه الجمهورى الشمولى. لهذه الاسباب ولاسباب سياسية اخرى عمل نميرى على اضعاف الحكم الذاتى الاقليمى فى الجنوب تدريجياً، متجهاً دون كلل نحو فرض الشريعة الاسلامية واقامة الدولة الاسلامية. واخيراً خرق نميرى من جانبه اتفاقية اديس ابابا، مما ادى الى قيام تنظيم الحركة الشعبية لتحرير السودان (SPLM)، وتكوين جناحها العسكرى، الجيش الشعبى لتحرير السودان (SPLA)، ليكون الهدف المعلن اقامة دولة سودانية علمانية تعددية ديمقراطية جديدة. وبعد عامين فقط من بدء الحرب العدائية اطاحت الثورة الشعبية، المعروفة "بالانتفاضة"، بحكم نميرى فى ابريل ١٩٨٥.

فشلت الحكومة الانتقالية والحكومة المنتخبة التى تلتها فى التوصل الى اتفاق مع الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها. وزحفت الحرب من الجنوب شمالاً الى المناطق غير العربية، الى مناطق النوبة فى جنوب كردفان والانقسنا فى جنوب النيل الأزرق وبدرجة اقل للفور فى الاقليم الغربى من دارفور. ورغم أن محاولات فرض قوانين الشريعة الاسلامية نالت الاهتمام لارتباطها بالعروبة والاسلام، إلاّ أن الحرب اصبحت أكثر عنصرية، وشكّلت بذلك التهديد الاعظم لاستقرار وتطور السودان. فاقمت المجاعات الناتجة عن الكوارث الطبيعية، واستغلال الغذاء كسلاح

فى النزاع من حجم المأساة.(٦) تم بذل جهود مكثفة خلال فترة الحكومتين من جانب الاحزاب الحاكمة والحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها فى اتجاه تحقيق السلام والاغاثة الانسانية؛ وعُقدت لذلك اجتماعات ومفاوضات هامة بين القادة والمجموعات الممثلة للطرفين.

عندما بدا واضحاً بأن الارادة الوطنية قد توحدت فى اتجاه عملية السلام، تغير الوضع فجأة وبصورة أكثر راديكالية لمصلحة اليمين المتدين، الذى رأى فى الاتفاق الوشيك خطراً على التوجه الاسلامى. وكان أن استولت على السلطة فى ٣٠ يونيو ١٩٨٩ مجموعة اسلامية عسكرية بقيادة عمر حسن احمد البشير، الذى ادت سياساته الاسلامية الى تعميق الهوة مع الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها وتصاعدت حدة الخلاف حول القضايا والخيارات التى تواجه الأمة. ونتيجة لذلك اصبح الدين عاملاً هاماً للفرقة، للدرجة التى بدأت تنشط معها المناداة بالانفصال حتى داخل صفوف الحركة الشعبية لتحرير السودان الملتزمة بالوحدة. (٧)

فى الوقت نفسه وفى المناطق خارج نطاق الجنوب، ظهرت حركات اقليمية وسط النوبة فى جنوب كردفان، وفى جنوب النيل الأزرق ودارفورمهددة بالهبات المناوئة للحكومة من جانب المواطنين المهمشين من غير العرب. هذا الوضع الآن يجعل من استراتيجية الحركة الشعبية الداعية لسودان موحد وتعددى ديمقراطى اكثر واقعية على المدى البعيد، مما كان مفترضاً. ورغم أن النضال من أجل المساواة داخل اطار الوحدة يمكن أن يكون تكتيكاً نحو الانفصال كهدف نهائى، إلاّ أن المعركة من أجل سودان جديد قد اكتسبت قوة دفع ذاتية؛ لانها تقدم القوة المناهضة لفكرة السيطرة العربية الاسلامية التى تمارسها حكومة البشير ومؤيديه من الاصوليين.

يعكس تحليل التطور التاريخى لنزاع الهوية بين الشمال والجنوب وضعاً متناقضاً. من ناحية، يضم ما يسمى بالشمال العربى العديد من العناصر الافريقية التى يتقاسمها الشمال مع الجنوب الافريقى غير العربى. ومن الناحية الأخرى، ساعدت المفاهيم الذاتية فى الشمال والجنوب فى تعميق ازمة الهويات والمواقف العرقية والثقافية والدينية التى تستمد استمراريتها اساساً من المواجهة والصراع. ونرى انه من الصعب رؤية كيفية بروز الشمال كوحدة فاعلة دون أن يكون وجود الجنوب عامل تحد متحد، هذا إنْ لم يكن عاملاً بيناً للتهديد. وينطبق نفس الشىء على الجنوب، لانه لو لا وجود الشمال لما نمت وحدة الهدف، برغم هشاشتها، والتى تمسكت بها كل حركات التمرد بالرغم من التنافس والانقسامات القبلية المزمنة المستعصية.

أزمـــة هـويـــة:

لأغراض هذه الدراسة، نفترض أن الهوية تُعدّ تعبيراً عن الكيفية التي يُعرّف الناس بها ذواتهم أو الكيفية التي يوصفون بها تأسيساً على العرق، الاثنية، الثقافة، اللغة والدين؛ وكيف يمكن لمثل هذا الانتماء أن يحدد ويؤثر على مساهمتهم في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية لبلادهم. فالهوية بهذا التعريف لا اهميةً لها في معظم المجتمعات والبلدان الديمقراطية العلمانية الحديثة، لأن التمييز على اساس العرق، لون البشرة، الموطن، الدين أو الجنس مرفوض قانوناً ومسجّلٌ بوضوح، بأن الديمقراطية واحترام حقوق الانسان والحريات الاساسية، تعني ضمناً بأن احترام هوية الفرد يتأتى عبر القبول بالتنوع. ولكن في بعض البلدان والمجتمعات تُعدّ عناصر الهوية هذه عوامل هامة للانتماء والمشاركة في النشاط السياسي، الاقتصادي والاجتماعي. والامثلة توضح بأن انتماء الفرد للاسرة أو العشيرة له اهميته في للجتمعات القبلية. في المجتمعات الدينية مثلاً يعتبر الدين عاملاً حاسماً؛ وفي الدولة العنصرية، كما كان الحال في جنوب أفريقيا، فإن العرق يحدد المشاركة. وفي اطار القومية (الاثنية)، كما كان الحال في دول يوغسلافيا السابقة والاتحاد السوفيتي، فان الانتماء الاثني يُعدّ العامل الاجتماعي الحاسم؛ وعلى منْ لا ينتمي أن يتخذ خياراً، أما مغادرة البلاد، أو القبول بالتمييز المتوارث في مثل ذلك الوضع، أو السعي لتغيير الوضع ليصبح أكثر عدلاً.

الافراد والاقليات، ممنْ لا حيلة لهم، عادة ما يخضعون لأحد الخيارين الأولين -المغادرة أو الخضوع. ولكن عندما تكون المجموعة التي يُمارس ضدها التمييز اغلبية، كما هو الحال في جنوب السودان، أو اقلية لها وزنها الذي يمكّنها من فرض نفوذها أو احداث تغييرات جذرية واصلاحات كبرى، في مثل هذه الحالات يصبح خيار التغيير اغراءاً تصعب مقاومته. ووضع السودان ينحصر في هذا الخيار الأخير.

يعتبر السودان اساسا قطراً عربياً، الشيء الذي له تداعياته الهامة في نظام التعليم (اللغة العربية وسيط التدريس والمناهج) وفي البرامج الثقافية والعلاقات الخارجية. ولأن اهمية افريقيا اسمية في كل الاحوال، غالباً ما يُعترف بها موضعاً للتواجد والانتساب المكاني، أو موضوعاً لمناورات دبلوماسية سطحية، دون أي معانٍ قومية، عاطفية أو ثقافية إلاّ من بعض قصائد واغنيات الرفض الاجتماعي العارضة. ومع هذا فإن السكان غير العرب في الشمال والجنوب يشكلون الاغلبية، وبالرغم من ذلك يتم اخضاعهم وتهميشهم تحت مفهوم الهوية الوطنية التي يهيمن عليها العرب.

يشابه هذا الحال فى السودان الى حد بعيد الوضع فى جنوب افريقيا تحت النظام العنصرى، رغم أن التمييز يُعبّر عن نفسه بطرق مختلفة تماماً. الفصر العنصرى فى جنوب أفريقيا أبعد غير البيض، بينما العروبة فى السودان تُبْعِد، بمعنى التمييز ضد غير العرب وغير المسلمين، وتقوم فى ذات الوقت بالاحتواء، بمعنى تبنيها للاستيعاب الذى يعنى بالتالى الرفض أو عدم التقدير للعناصر غير العربية وغير المسلمة. وحتى فى حالات الاستيعاب الناجحة التى ترفع من قدر المستوعب لدرجة التبنى أو التشريف بالانتماء للعروبة، يظل منْ يتم استيعابه اقل مكانة عن العرب الاقحاح الاصيلين، الذين غالباً ما يدعون انتسابهم الى الجزيرة العربية، وفى بعض الاحيان لاصحاب محمد.

تداعيـــات الأزمـــة:

تبلور النزاع فى سياق الوضع الراهن بين السودانيين غير العرب، ممثلين اساساً فى الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، وبين العرب المسلمين ممثلين بالانظمة الحاكمة فى الخرطوم. منذ استئناف الحرب عام ١٩٨٣، بعد أن خرق نميرى اتفاقية اديس ابابا من جانب واحد، تفاقمت أزمة الهوية القومية ايضاً، ولكنها اتسمت باتجاهات متناقضة. فقد تعاظمت الحرب بشكل واضح وتبلورت القضايا والخيارات امام الفرقاء بصورة تبدو بديهية. ومع هذا، فان مواقف اطراف النزاع الآن صارت اكثر حدة من أى وقت مضى، وتبدو مستحيلة الحل. وبرز بوضوح اتجاهان عقائديان نتيجة لهذه التطورات هما: الاصولية الاسلامية والاتجاه الراديكالى فى كل من الشمال والجنوب.

برزت علاقة الدين بالدولة، خاصة ما يتعلق بدور قوانين الشريعة الاسلامية، التى تنظم كل جوانب الحياة الخاصة والعامة لجماعة المسلمين، ومحاولة فرضها على كل القطر، واصبحت عاملاً رئيسياً فى النزاع. ويمكن تقدير الاهمية القصوى لهذا العامل، فقط عند اعتبار الدين نقطة الانطلاق داخل الوضع المتشابك للحياة السياسية، الاقتصادية–الاجتماعية والثقافية للبلاد. لقد اصبح الدين مركز الثقل فى تحديد الهوية ومكانة الافراد والمجموعات، ويحدد من يأخذون وماذا يأخذون من النظام. اضافة الى ذلك، تتداخل علاقات الدين والعرق، لأن الاسلام لصيق بالعروبة كظاهرة عرقية، اثنية وثقافية.

وعلى الرغم من أن قضية الدستور الاسلامى كانت قيد البحث منذ الاستقلال، الا أن فرض نميرى لقوانين الشريعة الاسلامية بقرار جمهورى فى سبتمبر١٩٨٣، قد وضع القضية ضمن الاجندة العامة ولا يمكن النكوص عنها. بعد الاطاحة بنميرى، اعاد "الاخوان المسلمون" (جماعة اصولية من اليمين الدينى)، تنظيم

انفسهم فى حزب سياسى واسع العضوية هو الجبهة الاسلامية القومية، التى حازت فى الانتخابات البرلمانية عام ١٩٨٦على المركز الثالث لاكبر عدد من المقاعد. الاطروحات الاسلامية والقومية للجبهة وجدت التأييد والدعم من الضابط عمر البشير، وبتحالفه معها سطا على السلطة فى يونيو ١٩٨٩ تحت مسمى "ثورة الانقاذ الوطنى". وبعد فترة من الصمت، غالباً بغرض دراسة الموقف، ادانت الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها الانقلاب لكونه حركة اسلامية خططت لها الجبهة الاسلامية القومية التى التزمت سراً بفصل البلاد على اسس دينية.(٨) ورغماً عن هذا، وافقت الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها على مشاركة الحكومة فى محادثات سلام شملت بعض العموميات كالحفاظ على وحدة الوطن واقامة نظام حكم فيدرالى، وتصحيح ما حدث فى الماضى من مظالم فى التنمية الاقتصادية والاجتماعية فى الاقاليم.(٩) بدأت المحادثات فى حدود شعارات العلاقات العامة، ولم يتم احراز أى قدر مقبول من التقدم حول موضوع السلام.

مع تعاظم نفوذ الاتجاه الاسلامى كقوة سياسية تؤثر بقدر كبير على سياسة القطر، ومع صعود الحركة الشعبية كقوة ذات نفوذ ومناوئة للحكومة الاسلامية، برز بذلك تبلور اتجاهين ثوريين هامين من الشمال والجنوب من خضم تقليدية المجتمع السودانى كحاضن لهما. فالقوى المحافظة فى الشمال تتبع النهج الاسلامى، والجنوب يتبع التقاليد المحلية الافريقية. فى الحالتين تسيطر على المجتمع، والى حد بعيد، علاقات الاسرة والمصاهرة والنسب، والتى على اساسها تحدد مقامات المواطنين اعتماداً على النسب، والسن والجنس (ذكر أم أنثى). فالزعماء ينحدرون غالباً من أسر تحظى بالهيمنة السياسية والدينية، والنساء يخضعن للرجال وعلى الأطفال البّر بالوالدين.

وحياة المجتمع المسلم فى الشمال كما وصفها مراقب بريطانى: "مجتمع ترى فيه الشباب ولكن لا تسمعهم. مجتمع لا يجرؤ فيه الابن الذى اعتلاه الشيب الجلوس على مقعد فى وجود والده، أو التدخين فى وجود اخيه الاكبر."(١٠) الهياكل السياسية والاجتماعية القائمة على النسب فى الجنوب تحدد بقواعد السن التى تضمن التنافس والتوازن والتكامل بين الاجيال؛ بينما ينشغل كبار السن فى الحوار المنظم للقضايا العامة والحلول السلمية للنزاعات، يجد الشباب فى سن المحاربين، تحقيق مكانتهم وعزتهم وذواتهم فى الحرب والانشطة التى تتطلب فورة الشباب الجسمانية من شجاعة وقوة احتمال. ومن مظاهر نشاط المجموعة المنظّمة أن تتم النشاطات فى تحدٍ سافر لكبار السن، الذين يقبلون التحدي بتردد باعتباره مغالاة فى خدمة تمرينات عسكرية ضرورية، ومصدراً للعزة والكرامة وسط شبابهم.

تجدد نشاط الفكر الاسلامى الراديكالى المحافظ فى الشمال بمنهج اصولى.

بقيام الثورة المهدية الاسلامية التى اقصت الادارة التركية المصرية عام ١٨٨٥، بعد أن سيطرت على البلاد منذ عام ١٨٢١. وعندما اعادت القوات الانجليزية المصرية احتلال السودان عام ١٨٩٨، واقامت ادارة الحكم الثنائى، رأت أنه من الحكمة احترام القيم والمؤسسات العربية الاسلامية فى الشمال تفادياً لاثارة التمرد. وقد اعاق دعم القيم الثقافية الشمالية تكوين الدولة والتحديث على النهج الغربى. وتمادى احد الحكام البريطانيين الى حد وصف حكومة الادارة الانجليزية -المصرية الثنائية بأنها اسلامية.(١١)

ساد نمط المجتمع الاسلامى المحافظ شمال السودان، برغم تقويضه غير المباشر بتيارات نظام التعليم وعمليات التحديث من الغرب. ولاسباب استحالة تحقيق واثبات الذات امام الأسرة وبخاصة امام الوالدين، لجأ الشباب الشمالى المتعلم الى تحدى المجتمع سياسياً عبر الاساليب العقائدية للشيوعية و"الاخوان المسلمون".(١٢) فالاتجاهان راديكاليان لكنهما متعارضان؛ انتهج كل منهما نظماً عقائدية وسياسية تجاوزت رؤية العقبات والمشاكل فى محتواها المحلى، واضافة الى ذلك، قدم الاتجاهان فرص توسيع الارتباطات والولاءات خارج نطاق صلات القرابة التقليدية.

انتمى معظم الطلاب الشماليين خلال الخمسينات والستينات فى المدارس الثانوية والمعاهد العليا الى عضوية احد هذين المعسكرين السياسيين؛ الجبهة الديمقراطية، التنظيم المظلة للحزب الشيوعى، وكانت لديها افضلية عددية وتنظيمية بسيطة على "الاخوان المسلمون". وكانت معارضة الحكومات المظهر الواضح للنشاط السياسى للطلاب فى السودان. وكان واضحاً تخلى معظم الطلاب عن انتمائهم لهذين الاتجاهين المتطرفين بعد التخرج والعمل بالوظيفة الحكومية.(١٣) ومن المفارقات، برغم أن الحركتين تطورتا من خلال القضايا الداخلية، الاّ انهما كانتا اكثر الحركات العقائدية (الايديولوجية) قوة وتأثيراً فى أفريقيا والعالم العربى(١٤).

بعد انقلاب مجهض عام ١٩٧١ دبّره الشيوعيون ضد نميرى، اطبق النظام على الشيوعيين والمتعاطفين معهم من اليساريين وعمل على تصفيتهم والقضاء شبه التام على وجودهم من مسرح السياسة السودانية. وافسح ذلك المجال لـ"الاخوان المسلمون" ليشكلوا القوة السياسية المعارضة الوحيدة للاحزاب التقليدية. وصار موقفهم اكثر تأثيراً عندما تحول نميرى نحو الاسلام وسمح لهم ليصبحوا الحزب السياسى الوحيد المتحرك سياسياً. ورغماً من اعادة الحزب الشيوعى لنشاطه بعد الاطاحة بنميرى، الاّ انه لم يستطع منافسة "الاخوان المسلمون" خاصة تحت مظلة منظمتهم الجامعة -الجبهة الاسلامية القومية.

تميل الجبهة الإسلامية القومية الى جذب الشباب من المتعلمين وتغريهم بالبعثات والوعود بفرص التأهيل، ولهذا تتمتع الجبهة الاسلامية القومية بوزن ثقافى ومهنى

يفوق التأثير والنفوذ الطائفى فى الاحزاب السياسية التقليدية -الأمة والاتحادى الديمقراطى، برغم زعامة الصفوة المتعلمة لهما. ويبدو أن التأييد لهذين الحزبين التقليديين يتضاءل فى اوساط الطبقة الاكثر استنارة لاسباب تتعلق بالتوجه التقليدى. وإذا لم ينجح الحزبان فى مراجعة هذا التوجه الطائفى وتوسيع قاعدة جذبهما فان التأييد لهما سوف يتضاءل ومع تلاشى الاساس الدينى للطائفية، فإن جاذبية الجبهة الاسلامية القومية للمشاعر الدينية للمسلمين، خلافاً للاحزاب السياسية الطائفية، يمكن أن توسع من نفوذ الجبهة وسط المسلمين المتعلمين ذوى الخلفيات الطائفية. وبما أن الاحزاب الطائفية والجبهة الاسلامية القومية تعتمد على نفس الارضية الدينية فانهم بذلك يمكن أن يكونوا اما حلفاء أو اعداء. وتعكس احداث ما قبل انقلاب يونيو ١٩٨٩ هذا التضارب: بتحول الجبهة الاسلامية القومية المتكرر من المعارضة المشاركة فى حكومات، متحالفةً مع حزب أو الآخر من الاحزاب الطائفية القائدة أو مع كليهما.(١٠)

رغم إن الادارة البريطانية حكمت المجموعات الاثنية فى الجنوب عن طريق زعمائهم التقليديين، حامية للجنوبيين ومحافظة على تطورهم التدريجى على مسار ثقافتهم المحلية، إلاّ أن البريطانيين لم يظهروا نفس القدر من الحساسية أو الاعتراف أو التقدير للثقافة الافريقية مثلما فعلوا مع الثقافة العربية الاسلامية فى الشمال. وخلافاً لذلك، اقام التبشير المسيحى فى الجنوب نظاماً تعليمياً بلغة جمعت بين اللهجات المحلية واللغة الانجليزية، مشجعا بذلك القيم الغربية ومقوضا الثقافات التقليدية وسط شباب المتعلمين الجنوبيين. ولمّا كان على الدولة أن تحافظ على حيادها فى تعاملها مع الجمعيات التبشيرية المتنافسة، فإن مفهوم فصل الكنيسة عن الدولة كان مقبولاً كمظهر اساسى للدولة الحديثة.

كان تفاعل الشباب الجنوبى المتعلم مع الفكر المحافظ فى الجنوب والشمال اقل تضارباً من نظرائهم فى الشمال. ويرجع ذلك لسبب، هو أن عملية التحديث المرتبطة بتأسيس الدولة والتعليم الغربى كانت فى حد ذاتها ثورية وسط الجنوبيين. كان التعبير عن رد فعل الشباب الجنوبى المتعلم على المستوى القومى عبر حركتى تمرد، اولاً، تمرد حركة تحرير جنوب السودان (SSLM) ، والتى هدفت الى فصل الجنوب عن الشمال، وثانياً، حركة التمرد الراهنة للحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها (SPLM-SPLA)، والتى تسعى الى تكوين سودان ديمقراطى علمانى حديث. والمثير للاهتمام حول هذا الهدف الطموح هو المدى الذى حولت فيه الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها النظرة الجنوبية، من نظرة لاقلية تناضل من اجل الاعتراف بها ومن اجل قدر من الحكم الذاتى، فى جزء مهمش من البلاد، الى مرحلة الشعور بالثقة بالنفس، والكرامة والعزة فى النضال من اجل سودان ديمقراطى.

كانت الحركات السياسية العديدة التي ظهرت واختفت في الجنوب تنادي دائماً بالانفصال عن الشمال، وكان معلوماً بصورة واسعة أن الغالبية العظمى من الجنوبيين تؤيد الانفصال. اما الهدف المعلن الآن للحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها – هو الحفاظ على وحدة البلاد باقامة "سودان جديد" متحرر من كل انواع التمييز القائمة على العرق، الاثنية، الدين، الثقافة أو الجنس. ولهذا يبرز شعور بأن هذا الهدف غير مناسب وغير ملائم. ولا يستبعد اطلاقاً أن تتحالف العناصر غير العربية في الشمال على المدى البعيد مع الجنوب لإحداث مثل هذا التغيير؛ وربما توصلت الحركة حقيقة الى الاعتقاد بأن ذلك قد يحدث قريباً عندما تصبح الحركة الشعبية قوية عسكرياً في ميدان القتال. وهناك اعتراف واسع، على كل، بأن هدف الحركة الشعبية لتحرير السودان لا يمكن تحقيقه في القريب العاجل. لهذا، هناك ميل ونزعة بالنظر الى قادة الحركة على انهم قساة متشددون يودون ببساطة خوض حرب لا نهاية لها؛ أو ميل للشك في أن تكون لديهم اهداف انفصالية خفية.

ربما تكمن الحقيقة بين هذين الموقفين. ورغماً من أن الانفصال يمكن أن يكون الخيار المقدم لمعظم الجنوبيين، إلاّ أنه من الواضح لا يجد قبولاً عالمياً، وبخاصة في افريقيا. وقد توصل قادة الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، بداهة، الى أن النضال من اجل العدالة والمساواة يمكن أن يجد العطف والسند اكثر من المناداة بالانفصال. وحسب تقديرات الانفصاليين فإن لديهم فرصة اكبر لتحقيق اهدافهم من داخل اطار الوحدة العادلة، متعاونين في ذلك مع منْ لديهم دوافع مستقبلية لتحالف وطني من اجل سودان جديد، ديمقراطي علماني تعددي. وتتبع قيادة الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها تكتيكياً – سياسة متعددة الوجوه، لا تستبعد بل وحقيقة تفضل سراً الانفصال كهدف نهائي. والمدهش هنا الطريقة التي اقنعت بها قيادة الحركة قواعدها وكوادرها لتفهم وتقبل مثل هذا التعليل والاستراتيجية المعقّدة – في وقت ما، كانت شعارات تحرير كل القطر تبدو جادة تنعكس بحماس واصرار في الاناشيد الحماسية الرافعة للروح المعنوية للجيش الشعبي لتحرير السودان (SPLA). ولكن الانفصال يمثل بوضوح القوة الدافعة للمقاتلين من الرجال والنساء. وغالباً ما يتم التعبير عن هذا بالكلمات "نحن نعرف ما نريد"، وهو الرد الشائع للسؤال "لماذا يقاتل الجيش الشعبي لتحرير السودان؟".

يُواجه الهدف المثالي المعلن – سودان ديمقراطي موحد جديد– الآن بتحدٍ من فصيل منشق من الحركة الأم منذ أغسطس عام ١٩٩١. سُمي هذا الفصيل بمجموعة الناصر وعُرف فيما بعد بالحركة الشعبية لتحرير السودان وفصيلها المتحد. تكونت هذه المجموعة اساساً بزعامة ثلاثة من قيادة الجيش الشعبي لتحرير السودان الاثنى عشر وهم: ريك مشار، لام أكول وغوردون كونق. ورغم أن دوافع هؤلاء القادة المتمردين كانت التنافس والطموحات الشخصية إلاّ أنهم اعلنوا

الانفصال صراحة ضمن اهداف اخرى.. ورغماً عن هذا، دخلوا فى تحالف مع عدوهم الرئيسى، المتمثل فى نظام الخرطوم، ضد التيار الرئيسى للحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها بقيادة جون قرنق. ويعتبر هذا التحالف مصدر تهديد وشؤم، لأن الحكومة تعارض الانفصال دون هوادة. فالتيار الرئيسى للحركة الشعبية، على كل، ما زال يحافظ على التوازن الدقيق بين الاطار الواسع للوحدة وبين خط الرجعة المتمثل فى تقرير المصير، ويبدو أن هذا المنحى لا يزال يجد السند لدى غالبية القوى المقاتلة.

نشأت الهويات المتنافسة فى الشمال والجنوب عبر مراحل متوازية. كان لكل من الهويتين مرحلة تقليدية هيمنت عليها الهياكل والقيم القبلية. وتطور ذلك عبر مرحلة انتقالية، سادت خلالها الطائفية فى الشمال؛ وتوسعت آفاق التعليم الغربى التبشيرى ذى التوجه المسيحى وسط المتعلمين فى الجنوب. وبينما يبقى الانقسام الاساسى بين الشمال والجنوب؛ ولّدت الخلافات الداخلية تجزئات وانقسامات أبعد من ذلك. تجد اطروحات "الانقاذ" الاسلامية معارضة من كل الاحزاب السياسية التقليدية ومن العناصر العلمانية المدنية التى تتحالف الآن مع الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها تحت مظلة التجمع الوطنى الديمقراطى (NDA). فالهدف المعلن للتجمع هو الاطاحة بالنظام الحاكم والدعوة لنظام تعددى ديمقراطى، يظل فيه تحديد دور الدين غامضاً؛ ولكن، من المؤكد أن يكون هذا الدور اكثر تحرراً مقارنة بالحالة الراهنة. وفى الجنوب ايضاً، تعانى الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها الشعبى من الخلافات حول أهداف الحركة، البعض يفضّل الالتزام الواضح بتقرير المصير المؤدى الى الانفصال، أما التيار الرئيسى فما زال تكتيكياً يشايع هدف السودان الجديد مع خيار تقرير المصير.

ويتمثل السؤال الحاسم، فيما إذا كان لهذه الرؤى المتوازية، التى نبعت منفصلة فى الجنوب والشمال وتتنافس الآن لكسب ضمير الأمة، أن تظل متنافرة أو متصالحة خلال أطوار بناء الامة. وقياساً بالتطورات منذ الاستقلال، فإن الاحتمالات تبدو غير مشجعة. ولكن التحدى الذي يدركه الجانبان هو بناء أمة موحدة، إلاّ إذا قضت الظروف بغير ذلك.

اعتبارات سياسية:

هناك عدة مداخل سياسية بديلة تطرح نفسها منبثقة من هذا التحليل المقتضب لنزاع الهويات بين الشمال والجنوب. احد هذه المداخل يفترض ان الهدف المقدم هو الوحدة الوطنية، وبعدها يتم البناء على العناصر التى يمكن أن تحقق ذلك. ويتمثل العامل الرئيسى لهذا التوجه، فى الحجة التى تؤكد بأن التكوين الجينى للبلاد لا

يقدم أي سند لادعاءات النقاء العرقي والثقافي، ناهيك عن التفوق؛ ويعود ذلك الى وجود عنصر افريقي مؤثر في الشمال يربط السكان بالمجموعات غير العربية داخل الشمال والجنوب. ولهذا فإن الهوية الافريقية تقدم القاسم المشترك، الذي يمكن أن تقوم على اساسه هوية وطنية موحدة.

تُعبّر الرسالة التي تحتويها هذه الحجة عن حقيقة مرة يصعب تقبلها من قِبَل الذين التزموا بالهوية العربية. فهي تعني في الاساس تذكير الشماليين بأن ما ظلوا يحملونه من مفاهيم الهوية العربية ما هو الاّ وهم وخيال؛ وإنها ادعاءات تفتقر الى السند الوراثي والتاريخي، وأدت الى انقسام البلاد لدرجة يصعب احتمالها أكثر من ذلك. وإذا كان الشماليون حقاً يتمنون وحدة وطنهم، أكثر من خداع النفس بعروبيتهم، فلا بد لهم إذن من مراجعة مفاهيمهم، واكتشاف الوشائج الوراثية المشتركة لأسلافهم من مواطنيهم من غير العرب، والنهوض للمساعدة في بناء وطن يتوطد بالعوامل الداعمة لوحدته وعلى التنوع الذي يثريه. هناك ايضاً رسالة مماثلة موجهة للجنوبيين لكي يدركوا بأن ما يبعدهم عن الشمال ليس عميقاً كما ظلوا يعتقدون، لأن الشماليين ينحدرون جزئياً من اسلاف افريقيين سبق وتم القبض عليهم وجُلِبوا رقيقاً من الجنوب. وإن التحدي لبناء أمة موحدة وقوية، يفرض عليهم ضم صفوفهم وادراك حقيقة الاصل المشترك.

وتبين الحجة الثانية، بأن هويتي الشمال والجنوب ظلتا تتطوران لتعبرا عن مفهومين ذاتيين متناقضين بحدّة في العرق والثقافة والدين. اضافة الى ذلك، يختلف الجنوب والشمال في مستوى المعيشة، وهناك تفاوت في النمو الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. فالشعور بالعزة والكرامة في الشمال لدى السودانيين العرب المكتسب من نظرتهم الذاتية يقف حائلاً دون التخلص من ادعاء انتمائهم العربي للارتباط بهويتهم الافريقية التي اسقطوها منذ امد طويل. يُعدّ الدين بالنسبة للسودانيين الشماليين ستاراً وقناعاً لسياسة الهيمنة العرقية، وعليه فإن تحقيق الوحدة الوطنية القائمة على الاسس الافريقية لابد وأن يكون له ثمن غالٍ للغاية. السودانيون الجنوبيون فخورون ايضاً بعنصرهم الذي قاوم غزوات العرب المتكررة من أجل تجارة الرقيق، ويحتقرون العنصر العربي لتجرده من الأخلاق ولسعيه الدائم إلى الهيمنة والاخضاع والتحقير للعنصر الأسود. وخير للسودانيين الجنوبيين أن يعتبروا الشماليين عرباً كما يدعون. وانكار بعض الشماليين العرب لاصولهم الوراثية الافريقية الواضحة للعيان يُعدّ السبب القوي لاحتقارهم كمارقين. وهذه الحجة لا تقدم اعادة تفسير للهوية الوطنية لتحقيق الوحدة، بل تقدم شكلاً من التعايش المتنوع القائم على قاعدة: أن تعيش وتدع الآخرين ليعيشوا.

إن إعمال المنطق في البديل الثاني، يمكن أن يؤدي الى خيار سياسي ثالث. إذا

كانت الخلافات بين الشمال والجنوب واسعة وعميقة حقيقةً، فهناك العديد من الاسباب التى تشير الى ان المشاكل القائمة على العرق، الدين، الثقافة والاثنية سوف تظل تقوض وتهدد السودان الموحّد. ومهما يكن حجم اطار الوحدة الوطنية، واسعاً أو محدوداً، فإن اسس الهوية نفسها، والتى تقف حجر عثرة أمام الوحدة الكاملة والتكامل، سوف تعمل على تقسيم البلاد. فالخلاصة الحتمية تشير الى أنه، وحتى فى حالة تحقيق اطار فضفاض للوحدة، ربما لا يتحقق القبول المتبادل بالدرجة التى تضمن استمرارية الوحدة. ولذلك، فإن الخيار الوحيد المتبقى فى هذه الحالة هو تقسيم البلاد. والتقسيم، فى واقع الأمر، يمكن أن يسمح لكل جانب بتدعيم جبهته الداخلية. ومع ادراك الجانبين بأن علاقات الصداقة والتعاون ضرورية للأمن الاقليمى والنمو الاقتصادى، ربما يتمكن الجانبان من بناء جسور جديدة للالتقاء على اسس الحاجة للتعاون الصادق والتكامل الاقليمى دون سيطرة جانب على الآخر.

يشير تاريخ المواجهة بين الشمال والجنوب بوضوح الى أن التغلب على الوضع الراهن المدمر للبلاد يعتمد على صياغة هوية سياسية وطنية عن طريق التراضى الاتفاق. فاستعمال السلطة والقهر لم ينتج عنه وضع مستقر دائم ولا معاملات تلقائية بين سكان الشمال والجنوب لعدة قرون. ولذلك يجب النظر الى صياغة هوية سياسية، تحقق الحكم المستقر والنمو الاقتصادى، على انها مشكلة نهج سياسى.

الكاتب السودانى البارز الطيب صالح، نوبي من الشمال، ما يزال مهتماً بالموروث التاريخى للهوية الشمالية. ويرى كتاباته بمثابة بحث عن الهوية السودانية من بين الآثار المركبة المتداخلة للتطور التاريخى، وكما لاحظ الكاتب عن الشمال: "السودان (الشمال) كان فرعونياً، وثنياً، مسيحياً ثم تحول الى الاسلام. حالة الوعي الجماعية للشماليين هو ما أود سبر غوره. وتكمن القضية الاساسية في اكتشاف الهوية. منْ نكون؟ ربما ندعى بأننا نمثل شيئاً، ولكن اجتماعياً وتاريخياً ربما نكون شيئاً آخر." (١٦) ظل السودانيون منذ فجر الاستقلال يسألون انفسهم نفس هذا السؤال ليحددوا ما إذا كانوا عرباً لينضموا الى الجامعة العربية، أم افريقيين ليتجهوا جنوباً تجاه افريقيا جنوب الصحراء.(١٧) وبالنسبة للسودانيين الجنوبيين لم يكن هذا التساؤل وارداً بالطبع، لأن الشك لم يتطرق الى هويتهم الافريقية السوداء.

هناك جانب أكثر خطورة لأزمة الهوية من ذلك الذى يثير اهتمام الطيب صالح وآخرين وهو ما يبرز على المستوى الثانى، عندما تتنافس الهويتان المختلفتان فى الشمال والجنوب على تمثيلهما للهوية الوطنية. فالجنوب يمثل الهوية الافريقية، والشمال يرى بأنه يمثل الهوية العربية الاسلامية، بالرغم من وجود اعداد معتبرة

من العنصر الافريقى والافريقى-العربى بالشمال. ما هو العنصر الممثل للسودان-الافريقية أم العربية؟ منصور خالد الاكاديمى، والدبلوماسى والسياسى البارز ينظر لقضية الهوية من منطلق البحث عن أرضية مشتركة يمكن أن يتوحد الشماليون والجنوبيون على اساسها.(١٨) منصور خالد لا يرى قيام وحدة القطر كلية على اساس الهوية العربية، بل ان تكون الوحدة مفهوماً لافريقيا التى تحتضن التنوع: "ظل السودان يُعرف غالباً (بالنموذج المصغّر لأفريقيا) نسبة لتنوعه الواضح فى مناطقه الشاسعة. يمكن لسكانه أن يطلقوا على انفسهم بأنهم عرب، افريقيون، عرب-افريقيون، أو افريقيون-عرب؛ يعتنقون عدداً من الاديان، منها الاسلام والمسيحية، يتحدثون لغات ولهجات مختلفة ويمارسون عادات مختلفة فى حياتهم، تتباين ما بين سكان الحضر والقبائل الرعوية البدوية فى الصحراء واعالى النيل. كل ذلك التنوع يشكل واقع القارة الافريقية".(١٩)

الغالبية من السودانيين، بمن فيهم من شماليين، يتفقون نظرياً مع طرح منصور خالد، ولكن عند تطبيق رؤيته على وضوء الحقائق السياسية، الاقتصادية، الثقافية والدينية يبرز الانقسام الواضح بين الشمال والجنوب. ويمكن تفهم دعوة ليبرالى فى حجم منصور خالد لنوع من الهوية الوطنية يمكن ان تكون اكثر انفتاحاً ولكن ذات ثقل عربى، على الاقل فى توجهها الثقافى واللغوى.

يشكل فشلُ الشماليين والجنوبيين فى التوصل الى اتفاق حول هوية مشتركة وشاملة جزءاً هاماً من النزاع. فى خطاب لجون قرنق فى اجتماع كوكادام فى مارس ١٩٨٦، ضم الحركة الشعبية لتحرير السودان والقوى السياسية الشمالية قال زعيم الحركة: "إن قضيتنا الرئيسية تتمثل فى أن السودان ظل ولا يزال يبحث فى وجدانه عن هويته الحقيقية.وعند فشلهم، يلجأ السودانيون الى العروبة، وعند فشلهم فى ذلك يلجأون الى الاسلام كعامل للوحدة. ويصيب الاحباط الآخرين لأنهم فشلوا فى فهم تحولهم الى عرب، بينما اراد الخالق لهم غير ذلك. ولهذا يلجأون الى الانفصال. ينطوى هذا الوضع على الكثير من الغموض والتحريف، مما يخدم المصالح الطائفية المتباينة."(٢٠) وحسب رموز شفرة القاموس السياسى الشمالى-الجنوبى، يمكن فهم كلمات قرنق على انها دعوة الى افريقية البلاد. ورغم أن نظرته شاملة وجامعة نظرياً، إلاّ انه يمكن وصفها بأنها نظرة جنوبية.

فى واقع الأمر، كل من منصور خالد وقرنق يقول بأن عناصر الهوية السودانية متعددة ومعقّدة، وإنه يمكن للفرد أو المجموعة الانتماء لهويات بديلة، وإن انماط تحديد الهوية الذاتية تنزع لتكون عوامل للفرقة. والتحدى الماثل يكمن فى التوصل الى أرضية مشتركة تنظر فى واقع مكونات الاطار السودانى كمفهوم للوحدة مع التنوع.

يوصي جون قرنق السودانيين: "التخلص من الطائفية والنظر بعمق في قضايا الوطن."[٢١] ولكن وكما لاحظ مارتن دالي فإن النظر بعمق داخل الوطن يكشف عن وجهتي نظر وطنيتين مختلفتين برهنتا على عدم تصالحهما "استمرار الحرب الاهلية التي ما زالت مستعرة منذ عام ١٩٨٣، والتي لا تقل اثراً عن تلك التي امتدت من ١٩٥٥ وحتى ١٩٧٢، وكان احد اسبابها الرئيسية الاختلاف في وجهات النظر حول معنى، أو ما يجب أن يعني مفهوم أن تكون سودانياً. ولهذا فإن حل هذا الخلاف يمكن أن يتضمن تغييراً اساسياً في التركيبة الاجتماعية والسياسية للسودان."[٢٢]

يبدو أن دالي يريد أن يقول بما أن وجهتي النظر تبدوان غير متوافقتين وغير متصالحتين، فإن البلاد يمكن أن تقبل التقسيم، الا اذا فرض احد الجانبين نفسه بنجاح على الآخر. وبالرغم من أن توقعات دالي تجد السند التاريخي، فإنه مازال ممكناً افتراض مداخل بديلة في اتجاه اعادة صياغة الهوية الوطنية، ليس فقط لعكس الواقع العربي-الافريقي للبلاد، بل لتكون عنصر توحد عادل وجامع للطرفين. فوجود قدر من المساواة بين مراكز القوى للهويتين المتنافستين يجعل من الخيارات الثلاثة البديلة -وهي، اعادة صياغة الهوية؛ احتواء الخلافات، أو الانفصال- اموراً محتملة. فالسودانيون بالطبع لا يعترفون بوجود أزمة هوية. إذ أن البعض يعتقد بأنها من صنع السياسيين والمثقفين، ولكن الاكاديميين والمطلعين من السودانيين يقرون بشكل متزايد بضرورة تبني شعور جماعي بالوطنية، وهوية وطنية ترتكز على الانتماء السوداني قبل الاحتفاء بالصلات الخارجية عربية كانت أو أفريقية.

ابرز روبرت كولينز بجلاء التحدي في البحث عن شعار ومحتوى يوحد الهوية الوطنية في خطابه لجمعية الدراسات السودانية مثيراً ذلك في سؤال واجابته: "من هو إذاً هذا السوداني؛ هذا الانسان الجديد؟ إنه ليس عربياً وليس أفريقياً، إنه سوداني انصهرت فيه الخصائص الفردية لقوميات مختلفة عديدة. واقتباساً من كريفيكور "إنه عنصر جديد من البشر". ينتمي لعالمين ولكن ليس لأحدهما .. شخص كريم في مشاعره ونوعه، مشحون بالتسامح، وليد صبر في بلاد قاسية، واثق من نفسه، ذو عزة بالنفس رغم بساطته، متكامل في استقلاليته التي تماثل كبرياء الفرسان."[٢٣]

كان كولينز سخياً للغاية في مدحه الشاعري للسوداني. والشخصية التي رسمها للسوداني تمثل مزيجاً من الحقيقة والخيال والتطلعات التي ما تزال تحتاج الى اتفاق عليها لتصبح حجر الزاوية لبناء الأمة. حقيقة، تظل عناصر هذه الهوية ودورها في بناء الأمة هامة، ولكن في المحك العملي وعند التطبيق، تصبح مثيرة للجدل بشكل حاد. فالاختلاف يتعدى المجاملات أو المسميات للهوية الذاتية- ويضرب في صميم المصالح والتطلعات للمواطنين. وفوق كل شئ، يُعتبر نزاع

هويات تتنافس من أجل السلطة والموارد، افرز نزاعاً عنيفاً جلّه بين حركات تحرر متمركزة فى الجنوب وبين الحكومات السودانية المتعاقبة فى الخرطوم.

ورغم أن الانقسام بين الشمال والجنوب يشكل السبب الرئيسى للفرقة، إلاّ أن وجهة النظر الرسمية القائلة بأن الهوية السودانية الوطنية عربية اسلامية، وتبعات ذلك فى المشاركة والتوزيع، أدت فى النهاية الى التحدى. لم تكن التحديات مقصورة على الاكاديميين، بل تعدتها الى الزعماء الجنوبيين الذين تمتعوا بسعة الافق والجاذبية (كاريزما) امثال وليام دينق نيال، من مؤسسى حركة تحرير جنوب السودان (SSLM)، والذى اغتيل عقب فوزه فى انتخابات ١٩٦٨، عندما كان فى اوج صعوده الجماهيرى.(٢٤) وهو التحدى الذى حملت رايته فيما بعد الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها.

إن انقسام الجنوب والشمال ما زال يشكل المدخل لتفهم التركيبة العرقية، والثقافية والدينية فى السودان. وكما وضّح البروفسير محمد عمر بشير: "بالرغم من أن التنوع غير قليل بين السكان، إلاّ أن المتفق عليه بشكل عام، هو تقسيم السودان ثقافياً الى اقليمين عريضين- الشمال والجنوب. بينما كان الاسلام واللغة العربية عاملين مساعدين للتوحد وساهما فى تجانس الشمال، ظل الجنوب مجتمعاً غير متجانس."(٢٥)

وفي تقرير اعدته لجنة خاصة عام ١٩٥٦ للتحقيق فى اضطرابات الجنوب فى العام السابق ١٩٥٥، صورت اللجنة انقسام الشمال-الجنوب على النحو التالى:

أولاً: هناك القليل جداً المشترك بين السودانيين الشماليين والجنوبيين؛ عرقياً، الشمال عربى والجنوب زنجى؛ ودينياً، الشمال مسلم والجنوب وثنى؛ ولغوياً، الشمال يتحدث العربية والجنوب يتحدث ثمانين لهجة مختلفة. هذا الى جانب التباين الجغرافى، التاريخى والثقافى.

ثانياً: ولأسباب تاريخية يعتبر الجنوبيون الشماليين اعداء تقليدين.

ثالثاً: سياسة الادارة البريطانية حتى عام ١٩٤٧، الداعية الى "تُطور جنوب السودان فى الاتجاه الأفريقى الزنجى"، واستغلال قانون المناطق المقفولة وقوانين تراخيص التجارة، حالت دون اتصال وتعرف السودانيين ببعضهم البعض وتعلم كل من الآخر.

رابعاً: ولأسباب سياسية، تمويلية، جغرافية واقتصادية تطور شمال السودان فى مجالات عديدة: فى الحكم المحلى، مشاريع الرى، الصحة، التعليم العالى والنمو الصناعى، بينما تخلف الجنوب كثيراً.

خامساً: الاسباب السابقة مجتمعة لم تولّد لدى الجنوبيين شعوراً بالمواطنة المشتركة مع الشماليين، ولا حتى شعوراً قومياً أو وطنياً نحو السودان؛ وظل ولاء

السوداني الجنوبي، كما كان دائماً، لقبيلته وحدها. فقط خلال السنة السابقة، ١٩٥٥، وقبلها بقليل بدأ المواطن الجنوبي العادي يهتم بالسياسة؛ ولكن ذلك الوعي السياسي، كان محتوماً عليه منذ البداية، التوجه نحو "الاقليمية وليس الوطنية.(٢٦)

حدد تقرير اللجنة الخاصة التحديات الأساسية لبناء الدولة وما تبرزه في ذلك الصدد قضايا الهوية للسودان؛ لأن القطيعة الناتجة من هذه الأزمة الوطنية الاساسية مازالت تمثل السبب الجذري للنزاع المزمن الذي اصاب الأمة منذ مطلع الاستقلال، وادى الى تقويض حكومات متتابعة، ومازال يشكل العقبة الرئيسية امام السلام، والوحدة والاستقرار. ولن الهوية التي تفرق بين السودانيين قد ضاقت وإتسعت في آن واحد؛ من وجهة النظر المستقبلية، تُعد التعقيدات والاستقطاب للشخصية السودانية القومية الآخذة في التكوين، في ذات الوقت، عائقاً لنمو احساس قومي جماعي، وتُعد أيضاً أساساً سياسياً لكسر الحواجز النفسية (السيكولوجية) لتحقيق تقاسم سوداني مشترك وعام. حقيقةً، يبدو أن هناك ميلاً متزايداً، ربما متردداً، لقبول كلٍ من: هدف الوحدة وحقيقة التنوع. والتحدي الذي يواجه قيادات العمل السياسي لطرفي النزاع يتمثل في الكيفية التي يمكن بها التوفيق بين هذين الموقفين وإخضاعهما للتنفيذ الفاعل والمؤثر.

من الواضح ان محاولة استيعاب القطر في قالب عربي اسلامي لم يكتب لها النجاح، على الأقل ليس بالقدر المرغوب. فالعديد من الجنوبيين تعلموا اللغة العربية ويحذقونها كما الشماليون. كما أن اعداد المسلمين في الجنوب يمكن أن تكون قد تزايدت. ولكن بالرغم من ذلك فإن المشاعر التي تفصل الشمال عن الجنوب على أسس عرقية، وإثنية، وقومية قد تعاظمت بالرغم من النظرة الحديثة الداعية لسودان جديد موحد، المطروحة من قِبَل الحركة الشعبية لتحرير السنودان وجيشها.

غالباً ما ينم تجميد الخلافات عن المظالم. في اطار الدولة تصعب الموازنة بين طرفي معادلة: الاختلاف والمساواة. فاتفاقية اديس ابابا خلقت ظروفاً سلمية واحدثت تفاعلاً وانسجاماً نسبياً، ادى الى تخفيف، أو ربما حتى الى حجب عدم عدالة تركيبة السلطة القومية وآلياتها. فالاتفاقية حيّدت المقاومة للاستيعاب، ودعّمت بدهاء السلطة المركزية. ومن اجل مقاومة هذا الاتجاه، فقد اصبح أكثر الحاحاً للجنوب ادراك قواه الكامنة الفاعلة للمشاركة العادلة في اعادة هيكلة وتشكيل الشخصية الوطنية السودانية.(٢٧) وخلافاً لذلك، عاش الجنوبيون في فورة انبهارهم واحتفائهم بالحكم الذاتي الاقليمي في البداية، ثم ما لبثوا وادركوا، بشكل مضطرد، بانه حكم خاوٍ من النفوذ الاقتصادي والسياسي. تنافس الساسة الجنوبيون وبغيرةٍ على مراكز السُلطة الرمزية، وظلوا تائهين أو متعامين عن حقيقة تهميشهم فيما يختص بآليات اتخاذ القرارات القومية. ولكن عندما بدأوا يفيقون كان الوقت قد

ولى، فـقـد اجـهض نميرى اتفـاقـيـة اديس ابابا، وقـسّم الجنوب الى ثلاث اقـاليم لاضعافه، وفرض الدستور الاسلامى على كل القطر بقرار جمهورى.

ومن سخريات القدر، كان نقض نميرى لاتفاقية اديس ابابا من جانب واحد حدثاً ايجابياً للجنوبيين، دفعهم ليكونوا اكثر اصراراً فى سبيل تحقيق اهدافهم بالبحث عن اسس عادلة لبناء الأمة. وادى ذلك المسعى الى المزيد من الاستقطاب فى الأمة؛ الاصولية الاسلامية فى الشمال، تقابلها توجهات اكثر تشدداً فى الجنوب، ويتغذى كل منهما على الآخر، دافعين البلاد نحو تصورات عقائدية يصعب التوفيق بينها.

واستناداً على الكيفية التى تعامل بها هذه القضايا وطرق حلها، فانه على السودانيين الاخذ ببعض الخيارات المحدودة. الخيار الامثل، وربما الاقل جدوى، هو اعادة تحديد وتشكيل الهوية الوطنية لتكون اكثر شمولاً وعدلاً فى التوحد. أما الخيار الذى يلى ذلك، والاكثر قبولاً، فيتمثل فى تكوين اطار واسع للتعايش فى نظام فدرالى فضفاض، أو حتى نظام وحدة كونفدرالى، يمكن أن يتبنى التعامل المتبادل السلمى. والفشل فى تحقيق أحد هذين الخيارين يعنى بوضوح تام تقسيم البلاد. ولكن هذه القضية لا يمكن ترك حلها للسودانيين وحدهم، لأن هناك قوى اقليمية وعالمية لها أهداف متباينة وسوف تجد نفسها مضطرة للتدخل للتأثير على الحلول. واحتمال نجاح هذه القوى سوف يعتمد على كيفية تعاملها مع الاوضاع المحلية. ويعتمد النجاح على المستوى المحلى بما يتحقق من عدالة بين الهويات المتنافسة.

هناك طريقان لاعادة تشكيل الهوية الوطنية. الأول، هو ابعاد العناصر الداعية للفرقه من الحياة العامة، ويعنى هذا أن العناصر المكونة للهوية مثل العرق والدين يجب ألاّ يُسمح لهما التأثير بأية طريقة على نظرة الشخص تجاه الانتماء القومى أو المشاركة في القضايا العامة، وأن يضمّن ذلك فعليا فى الدساتير العامة والنصوص القانونية التي تكفل حقوق الإنسان الأساسية فى الحرية، وحقوقه فى الحريات المدنية. والطريق الآخر، اعادة صياغة الهوية الوطنية بطريقة تعكس العناصر المشتركة للعرق والاثنية والثقافة مع ضمان المساواة التامة لهذه العناصر فى اطار الوحدة السياسية. وفى حالة فشل الطريقين، فإن الحفاظ على وحدة الوطن سوف يتم فرضه بالاضطهاد والهيمنة والاخضاع، لا عن طريق الوفاق أو الديمقراطية. وهو حل غير مرغوب فيه، وسوف يصبح غير عملى فى النهاية.

فى الوقت الراهن، يبدو أن السودان فى مفترق طرق حرج: بين الاصولية والصحوة الاسلامية فى الشمال، وبين مفهوم حديث لدولة مدنية ديمقراطية علمانية فى الجنوب. وكما اشار احد الاكاديميين الاسلاميين السودانيين حديثاً: " إن ما نشهده يعبّر عن نزاع بين نظرتين ثقافيتين متعاديتين، تعيش كل منهما مرحلة بعث وصحوة جديدة. ويعدّ تبنى الثقافة الغربية، كعامل ديناميكى خارجى يقدم المثل

والسند المادى والثقافى للقوى المعارضة للاسلاميين، تطوراً حديثاً. وبالرغم من أن ذلك لم يكن غائباً تماماً منذ بدايات "الصحوة" الاسلامية، الاّ أن التأثير الغربى، يُعتبر الآن عاملاً هاماً، خاصة لتكامله مع قوى داخلية متطورة جداً."(٢٨)

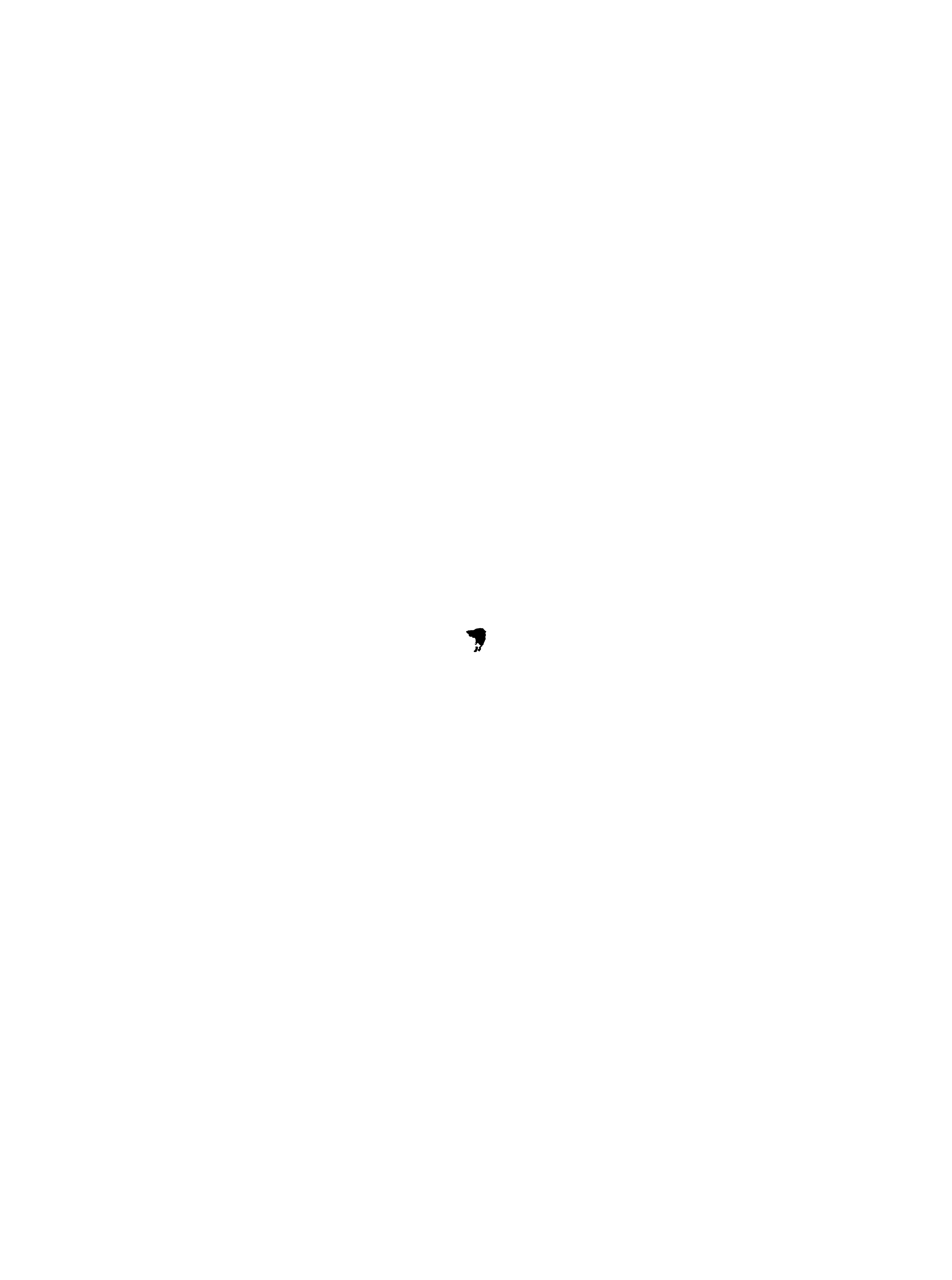
إن التركيز على هاتين المجموعتين المتشددتين لا يعنى التقليل من الدور أو الامكانات الكامنة لدى قوى التغيير فى الوسط، ومنها الجمعيات المهنية، والنقابات العمالية، واتحادات المزارعين والمثقفين الذين يؤثرون فى توجيه الرأى العام. ورغماً عن أن هذه القوى كانت محورية فى تغيير الحكومات المرفوضة، الاّ انها والى الآن لم تشكل قوة ايجابية لبناء التفاهم الشامل.

وتكمن معضلة السودان، فيما يبدو، في أنه ليس لأى من القوى المتصارعة تفوق حاسم لتشكيل مصير السودان. اوضحت التجربة منذ نيل الاستقلال بأنه كلما لاحت فرص حسم هذه القضايا ديمقراطيا، تنجح التحالفات التقليدية فى اجهاض قوى الوسط الداعية للتحول، وتفشل فى تقديم الحلول لمواجهة التحديات الجسام التى تواجه بناء الأمة الحديثة. وكلما حاولت الدكتاتوريات العسكرية فرض ارادتها على الأمة، كلما عبّرت قوة الدفع الديمقراطى لقوى الوسط من هيئات مهنية ونقابية عن ارادتها واسقطت الحكومات العسكرية بالانتفاضات الشعبية. فالاطاحة بالدكتاتوريات العسكرية، الى الآن، اعادت السلطة الى القوى الاكثر تقليدية. ولهذا فإن الدولة ما زالت تتحرك فى دائرة شريرة، ونتاجاً لذلك يمكن أن تنحسر قوة الدفع لانتفاضة شعبية اخرى، لعدم وجود بدائل مؤثرة فى الساحة. لهذا يبدو أن المواجهة الحاسمة سوف تكون بين الاسلاميين فى الشمال وبين العلمانيين، بقيادة الجنوب مع مشاركة عناصر من الشمال.

فى تناوله لتقدم الاسلام والعروبة وسط الشماليين فى مواجهة المد المتنامى للانتماء الافريقى وسط الجنوبيين، حدد احد الاكاديميين الاسلاميين الشماليين المعضلات بقوله: "العلاقة الوثيقة بين الاسلام والقومية السودانية الشمالية قد تسحب بالتأكيد من الاسلام ميزة، لأنه سوف يجابه بعقبات مشابهة لتلك التى تواجه الحركة الشعبية لتحرير السودان نتيجة تبنيها الافريقية."(٢٩)– وبالمثل "السودانيون الشماليون المتمسكون بتراثهم العربى لا يواجهون خطر جذبهم للافريقية. وخلافاً عن الميل للتغنى مع سيزاير القائل: "المجد لأولئك الذين لم يغزوا شيئاً"، فإن شعراءهم مازلوا يفخرون: "انتصاراتنا العديدة فى اسبانيا اوضحت (للفرنجة) حقيقة معدننا". ولكن، وبنفس القدر، فإن الايديولوجية الاسلامية غير مقبولة لغير المسلمين. وإن ارتباط عرب الشمال المتباهى والمفاخر بها يضاعف من عدم قبولها لدى الجنوبيين."(٣٠)

توصل هذا التقييم لخلاصة منطقية تدعم وجهة النظر القائلة بأن ليس هناك

اســاس للوحـدة الوطنيـة **إلاّ** إذا حـدث مـا لـم يـكن فى الحـسـبـان. ويكمن ذلك فى اكتشاف أرضـية **سودانية** مشتركة. إذا كانت الوحدة **القومية هـى الهدف المقدم**، فإن امكانية **تحقيقها تكمن** فى عدد من العوامل المتداخلة والمتفاعلة التى تؤثر فى بعضـها البعض **وهى**: احسـاس السـودانين العميق بقيمة سـودانيتـهم وباكتشـاف ذواتهم كقـوم **وأمة**؛ مـع وجـود داعـمين اقليمـيين وعـالميين يؤمنون بالاهـمية الاسـتراتيـجية لسودان موحد مدفوع بالروح الجماعية، ليلعب دوره التقليدى كوسيط اقليمى معتدل وجسر للتواصل والتعاون فى اكتشاف واستغلال الموارد الطبيعية الهائلة للقطر فى مجـالات البـترول والمعـادن والاراضـى الزراعيـة الشـاسـعة بمائـها الوفـير لمصلحة مجموع السودانيين. وإذا ما كان هذا الهدف ضرباً من اليوتوبيا وغير واقعى، فإنه بهذا يكون قد حان الأوان للاعتراف بأن الوحدة ليست غـاية فى حد ذاتـها؛ وبأن السـودان قـد فـشـل فى تحـقـيق الحـد الأدنى الـواجب توفـيره لمواطنيـه؛ وان شـعب السـودان قد عانى كثيراً ولفترات طويلة بسبب النزاع، وعليه ربما يكون الانفصـال هو الخيار الوحيد الذى سوف يحقق السلام الدائم لهذا القطر المنكوب.



القسم الثانى

تطور الهويات



الفصل الثاني

الهوية الشمالية : الاستيعاب

تغلغلت العروبة وانتشر الاسلام فى الشمال حيث قام مجتمعه على النظام الطبقى العرقى، الذى مكّن للعرب وثقافتهم الراقية من الغلبة. تدعم وضع العرب فى الشمال نتيجة الغزو الحربى المدعوم بالثراء المادى، والمكانة المرموقة لحضارة العروبة والاسلام التى رفعت من قدرهم. وخلافاً لذلك، إعتُبِر الزنجى الافريقى منحطاً، عبداً كان أو قابلاً للاسترقاق، يرزح تحت القهر. واعتنق العديد من السود الأفريقيين فى الشمال الاسلام ليضمنوا حريتهم ولينالوا الاحترام فى مجتمعهم. وكان من الصعب على العديد منهم مقاومة ذلك الاغراء. وكان الاحساس لدى اولئك المنتسبين الجدد للشخصية العربية بأن ارتقاءهم لطبقة أعلا يعتبر أكثر من مجرد الانتساب الدينى والثقافى؛ بل كان منحة بالميلاد والنسب، المفترض أو حتى المزوّر، ولكنه فى النهاية يمثل انتماءاً للعرق العربى. تطور الانتماء عبر القرون انتقائياً محتوياً العادات والطقوس المحلية، التى صعب التخلص منها، مع التمسك بأهمية المظلة العربية الاسلامية، كمظهر لوحدة المجتمع، مؤدياً فى النهاية لوحدة الدولة الصاعدة. ومع ذلك استمرت الطبقية والتمييز لتحقير المواطنين من غير العرب وغير المسلمين. وكان ذلك واضحاً بشكل خاص فى الجزء الجنوبى من البلاد، الذي ظل (دار حرب) وجبهة لاعتداءات دينية مقدسة متواصلة. وبعض من هذا التوجه مازال سائداً إلى يومنا هذا.

يمكن اقتفاء جذور هذه العملية لعدة آلاف من السنين قبل ميلاد المسيح، عندما بدأ المصريون والعرب التوسع جنوباً بحثاً عن الرقيق والذهب والعاج وجباية الضرائب.ظهرت المسيحية على مسرح الاحداث فى القرن السادس الميلادى وتمكنت من أقامة ممالك مسيحية استمرت لألف عام. ولكن دخول الاسلام فى القرن السابع خلق ظروفاً أدت الى الاضمحلال التدريجي للمسيحية؛ وادت فى النهاية الى سقوط

الممالك المسيحية عام ١٥٠٤، نتيجة تحالف العرب ومملكة الفونج المتأسلمة، والتى مازال اصلها مجهولاً. وخلال ذلك سيطرت الاسلمة والاستعراب على الشمال وغطتا فى النهاية على العناصر السودانية والمسيحية التى سادت من قبل.

يتم عرض عملية نشأة الهوية العربية الاسلامية فى الشمال فى هذه الدراسة فى تسلسلها التاريخي، الذى يعكس نشأتها الموضوعية عبر المراحل التقليدية الى العصر الحديث. فقد تمت الاسلمة والاستعراب داخل الاطار الذى كانت تهيمن فيه التقاليد، بالرغم من ان وجهة نظر الاسلام قد 'تسعت بفضل زعماء الصوفية المسلمين، الذين تمكنوا بطريقة عملية (براجماتية) من دمج الممارسات الوثنية ضمن اسلوب معتقداتهم الاسلامية الخاص. سادت هذه النظرة الشاملة ايضاً فى المراحل الأولى من الفترة الانتقالية، التى تمثلت فى الحكم التركى-المصرى للامبراطورية العثمانية ١٨٢١-١٨٨٥، وخلال دولة المهدية التى اطاحت بالأتراك عام ١٨٨٥. اما المرحلة الحديثة فقد بدأت مع الحكم الثنائى الانجليزى المصرى، الذي ارسى دولة السودان داخل الحدود الحالية.

وكما اشرت فى البداية فإن هذه المراحل تتداخل وتتفاعل بالرغم من تعبيرها عن تقادم الأحداث. فقد استمر الحفاظ على النظام القبلى الأساسى وحمايته خلال العمليات الانتقالية لتبنى مجتمع اسلامى أوسع؛ بينما ظلت المرحلة الانتقالية، المتميزة بهذه العمليات، مرحلة تم البناء عليها واستغلالها بواسطة الدولة الحديثة المدعومة من جانب البريطانيين. وسارت قوى التحديث، التى تم دعمها وانطلاقها بواسطة البريطانيين، بعملية التحديث الى مدى ابعد من الاهداف الاستعمارية، لتتواصل عبر الحركة الوطنية الى الاستقلال. حقيقة، كانت القوى الثورية فى الشمال بعد الاستقلال ترى ضرورة استمرار عملية التحرر وتقرير المصير. وتبنى هذه الدعوة عدد من العناصر الراديكالية. وكان من ضمنهم الشيوعيون، الذين تخطاهم الزمن الآن؛ والأخوان الجمهوريون، الذين يمثلون حركة اسلامية ليبرالية ولكنها اضمحلت الآن سياسياً. وكان من بينهم ايضاً الحزب الذى يحكم اليوم، الجبهة الاسلامية القومية.

الاستعراب والأسلمة:

بالرغم من أن عملية التحول الى العروبة فى شمال السودان كانت تتم تدريجياً، إلاّ انها دُعِمت بوضوح وتم الاسراع بها بفضل الاسلام، وهو ما يحدث الآن ايضاً. والتحول للعروبة له جذوره فى تاريخ السودان القديم. والطريقة التى كانت تتم بها عملية التحول تختلف عن الاستراتيجيات التى استخدمت خلال عمليات التحول الى الاسلام. هناك الحجة، والتى غالباً ما يدفع بها، بأن التحول للعروبة والاسلام تم بطريقة سلمية وبتفاعل وتكامل متبادل. ويمكن أن يَصدق ذلك خلال عمليات التحول

الاولى للعروبة، ولكن تقل المصداقية فى الطرق اللاحقة للاسلمة، التى تم تحقيقها عبر القوة المنظمة مع الاستعمال العنيف لقوة السلاح.

كانت العملية فى مراحلها الاولى فى الاساس نتاجاً للصلات المستمرة والتعامل مع التجار العرب، وشارك فيها السودان الشمالى؛ وبرغم تواضعها وساعدت فى انتشار الحضارات والثقافة والعلاقات الاقتصادية. قدِم العرب من عالم بعيد، عالم له ابداعه فى احداث التطورات، وله من البضائع المميزة ما عكس تقدمه بالنسبة للسودانيين المحليين. وتلك الاتصالات والصلات القديمة تفسر السبب الذى بموجبه ساد مسمى بلاد السودان "ارض السود"، وفى بعض الاحيان يشار اليه بـ "كوش" والذى يمثل المنطقة جنوب الصحراء عبر عرض القارة باكملها - المسمى الذى ساد لعدة آلاف من السنين. لم يكن السودان القديم مجرد المتلقى لمنافع ومزايا التقدم من العالم الخارجى، بل كانت له حضارة محلية مزدهرة ساعدت فى بعض الأحيان جيرانها فى الشمال، فى عمليات اخذ وعطاء متبادل من اجل التقدم والنماء المشترك. وكما لاحظ لويد بيناجي "كان لشمال السودان تاريخ طويل قديم وغنى اقدم من مصر الفرعونية ونهضة الاسلام. كانت لدى نوبيا صلات مع كل حضارة ظهرت على ارض مصر: من الاغريق، الرومان، العرب، الاتراك والبريطانيين .. حقيقة، إن ما يميز السودان الشرقى عن باقى الحزام السودانى الافريقى الواسع هو ذوبان البلاد كلياً فى العروبة والعالم العربى".(١)

هناك نزعة في السودان الحديث الآن، يتباهى فيها كل القطر بالانتماء الى الممالك والحضارات السودانية القديمة فى النوبة وكوش والفونج والى كل هذه الموروثات التى قامت جنوب مصر. ورغماً عن فهم دواعى هذه النظرة المراجعة للتاريخ من اجل بناء الامة، الاّ انها تثير ضباباً حول التعقيدات والتباين والتنوع للتجارب التاريخية التى عاشتها البلاد، التى تمثل المساحة الاكبر فى القارة الافريقية. احتوى السودان علي مجموعات سكانية كبيرة كانت لكل منها تجاربها التقليدية فى العلاقات الخارجية والتأثير، تختلف تماماً عما كان للمجموعات السكانية فى الشمال. السودانيون حساسون حيال النظرة لتاريخ البلاد من خلال التأثيرات الخارجية، التى يرجعها احد الكتاب لعامل "التحيز الدفين ضد مقدرة القارة الافريقية فى اقامة حضارة محلية."(٢) على كل، فإن الكثير مما يحدث فى السودان، وبخاصة ما يتعلق بتشكيل الهوية ورموزها ويمزق اواصر البلاد الآن، ظل نتاجاً للتفاعل مع عناصر خارجية.

منذ القدم، ٣٠٠٠ عام قبل الميلاد، اخضع فرعون الأسرة الاولى فى مصر، وادى حلفا فى اقصى شمال السودان، مما مكّن للمصريين الاقامة والتغلغل جنوباً على النيل والتداخل مع السكان النوبيين المحليين فى اقصى اقاليم شمال القطر. وبالرغم من ان ارض النوبيين كانت فى الاساس احدى المديريات المصرية، الاّ انها صارت

قوية لدرجة مكنتها من الانفصال. وتمكنت نوبيا فى القرن الثامن قبل الميلاد من غزو مصر وهيمنت على الجزء السودانى المصرى من وادى النيل.[٣] ولكنها هُزمت فى النهاية بواسطة الاشوريين فى عام ٦٦٣ قبل الميلاد، حين تم دحر النوبيين الى مروى. وخلال حقبة من الزمن نتج عن التداخل بين المصريين والنوبيين تكوين مجموعة ذات عنصر مختلط يشابه قدماء المصريين السابقين لتكوين الأسر الحاكمة. تمكنت الهويات المحلية من المقاومة عبر التاريخ. والنوبيون، برغم استعرابهم واسلمتهم، كما هو الحال الآن، مازالوا ممزقين بين كبرياء ارثهم النوبى الاصيل والانتماء الى العالم العربى العريض عبر الصلة المصرية اساساً.

بينما كان النوبيون اكثر تقبلاً للتاثير المصرى، كان البجا فى شرق السودان اكثر مقاومة للتغلغل "ولم يظهروا نفس الدرجة من تقبل النفوذ المصرى مقارنة بجيرانهم على النيل."[٤] ما زال البجا الى يومنا هذا محتفظين بالكثير من هويتهم الاصلية، التى لا تجعلهم يختلفون كثيراً عن جيرانهم فى اريتريا واثيوبيا.

التحول للعروبة حدث ايضاً بطريق اكثر مباشرة عبر تأثير المهاجرين من شبه الجزيرة العربية، الذين اختلطوا مع السكان واقاموا بينهم، تحدثوا لغتهم، وتزوجوا منهم، وخلال ذلك أصبحوا عملياً مشابهين لهم. ولكن تمتع العرب بمكانة مميزة ومفضلة نتيجة امتلاكهم لقدرات متقدمة فى التجارة والزراعة وايضاً لثرائهم.

إن تسمية مثل تلك العملية المبكرة بالاستعراب، يمكن أن يكون مبالغاً فيها بالنسبة للعرب؛ ويبدو أن ما حدث، هو إنه قد تم استيعابهم فى المجتمع السودانى التقليدى، مع تمتعهم بمكانة متميزة واضحة. إن ذلك يمكن أن يفسر وبوضوح حقيقة انه، برغم التقدم النشط فى الاستعراب والاسلمة عند دخول الاسلام، الأ أن تلك المناطق ظلت فى موقف حساس بين تمسكها العاطفى، بشخصيتها الاصلية بكبرياء، وبين تبنيها العملى للثقافة ووجهات النظر السياسية العربية.

ورغماً عن بعُد معظم الجنوب عن تلك التطورات، إلاّ أن المجموعات الشمالية، التى كانت نتاجاً للأستعراب، لم تكن تخلو من الخصائص والسمات الأفريقية بسبب، تداخل الجنوب مع الاقاليم الشمالية، "لابد أن يكون لذلك التفاعل –دون شك– تأثيره على القبائل الشمالية".[٥] اضافة الى ذلك "احدث جلب الإماء (المسترقات) من الجنوب، الذى تواصل دون انقطاع لقرون، قدراً من التجانس المزيف غير الحقيقى بين كل اولئك النوبيين."[٦]

كان لاعتناق الاسلام، كأداة للاستعراب، الاثر الاكبر فى تشكيل الهوية الحالية لشمال السودان، مقارنة بتأثير التداخل السابق لدخول الاسلام، عبر التجار العرب. وتم للاسلام، حقيقة، التغطية على كل الحضارات التى سبقته. فتحت الامبراطورية الاسلامية مصر أولاً، ثم بعد استغلالها قاعدة، ارسلت الامبراطورية الاسلامية رحلات الاستكشاف والغزوات الى السودان. وبرغم نجاح المقاومة

السودانية فى ايقاع خسائر عظيمة على العرب الغزاة، الاّ انها فى النهاية، لم تتمكن من مقاومة القوة العربية الاكثر تقدماً.[٧] بعدها سعى السودانيون الى السلم؛ ولمّا لم يتمكن العرب المسلمون من تحقيق انتصار حاسم، قبلوا السلم وعقدوا اتفاقيات سلم، أولاً مع النوبيين خلال ٦٥١-٦٥٢ ميلادية، ثم مع البجا عام ٨٣١ ميلادية.[٨] وتم عقد تلك الاتفاقيات تحت ضغط القوة العسكرية المتقدمة للعرب، مما حقق للعرب امتيازات على السودانيين.

وفى نفس الوقت، وبما ان الحكام المحليين ومؤسساتهم المحلية اصبحوا ملتزمين بحماية مصالح المجموعة العربية-المسلمة فى السودان، كان من الفطنة والحكمة أن يُظهر العرب-المسلمون درجة من الاحترام المحسوب للسكان المحليين. وكان واضحاً ايضاً ادراك الجانبين للمعاناة والخسائر التى تكبداها نتيجة العداوات، مما دفعهما الى تقدير فوائد السلام. فعقدت الاتفاقيات، لتنظيم التعامل بين الجانبين كوحدتين مستقلتين، لكلٍ هويته القومية الخاصة. وكانت الاتفاقيات بمثابة رأس الرمح لتغلغل المصالح العربية، وفتحت السودان لفرض نفوذهم. كان للعرب حق التحرك والاقامة بحرية فى المناطق التى حددتها الاتفاقيات. وكانت مصالحهم التجارية، وحريتهم الدينية وسلامتهم الشخصية كلها مصانة ومكفولة.[٩] ذلك التحكم الفعّال من البعد، جعل الامبراطورية الاسلامية تترك السودان مستقلاً، ولكن كان فى نفس الوقت مهدداً. وكان رد الفعل فى بعض الأحيان عنيفاً، خاصة عند خرق بنود الاتفاقيات. وكان الامن مكفولاً للسودانيين ما داموا ملتزمين بالاتفاقيات.[١٠]

وبالرغم من أن السودانيين كانوا يشتبكون احياناً مع القوات المسلمة الرسمية، الاّ ان علاقاتهم مع المسلمين العرب، الذين ظلوا مقيمين بينهم، كانت وديّة. فالملابسات التى كانت تساعد فى عمليات التحول الاولى للعروبة، تواصلت لتعمل فى جو اكثر ملاءمة، مما رفع، حقيقةً، من شأن العرب. فاحتلالهم للبلاد مع التجارة ووجود المؤسسات التجارية الاخري اسبغ عليهم الثراء.[١١] وكان جلياً بأن مكانتهم قد تميزت بتأثير دينهم الجامع وبتفوقهم العسكرى المساند له. كما أن عملية مصاهرتهم المستمرة عبر الزمن من الأسر المرموقة، واستفادتهم من نظام التسلسل عبر الأم استمرت فى تدعيم عملية الروابط المتبادلة لصالح الاستيعاب العربى-الاسلامى. وبمرور الزمن ورث الابناء المنحدرون من العرب المهاجرين مراكز الزعامة، والتى عن طريقها تبنوا فيما بعد التسلسل على النظام الأبوى مما ادى الى استمرارية الهوية العربية-الاسلامية.[١٢]

بحلول القرن الخامس عشر انتشر العرب فى اتجاه الداخل، جنوباً حتى عطبرة وغرباً حتى كردفان. وتحالفت مملكة الفونج المتأسلمة، الى الجنوب، فى العام ١٥٠٤ مع العرب لهزيمة الممالك المسيحية التى انهارت واضمحلت تدريجياً. ومملكة الفونج،

ورغم ما يقال بانها مجهولة الجذور، يُعتقد بشكل عام بأنها سوداء، ولكن يُشار اليها حرفياً "بالسلطنة الزرقاء"، لأنه، حسب رؤية السوداني الشمالي، لا يمكن للرجل الحر أن يكون أسوداً، لون الزنجي، الذي إمّا أن يكون مسترقاً أو قابلاً للاسترقاق. وبسقوط الممالك المسيحية بدأ الفونج في الهيمنة على كل المنطقة ما عدا دارفور في اقصى الغرب، التي حكمها سلاطين ادعوا ايضاً انحدارهم من الاصل العربي، ولكنهم كانوا اكثر شبهاً بالافريقيين مقارنة بالعرب.

تشير طبيعة الاستعراب الحرة في السودان الى أن التحول كان بدرجة كبيرة، موضوعاً اختيارياً تحت وطأة قدر من التهديد المخطط المتحفظ. من السهل ادراك السبب الذي جعل السود، الذين تعرّضوا لهيمنة السطوة العربية، يتقبلون وبسرعة عمليات الأستعراب والأسلمة -لأن ذلك التوجه كان يرتقي بمكانتهم لوضع متميز. هناك رأي يفيد بأن التحول كان، حقيقةً نتيجة استغلال القوة وان "تحول السودانيين الاوائل للعروبة والاسلام كان فقط تكتيكاً لحماية النفس من جانب اناس وجدوا انفسهم محاصرين بالقوة"(١٣) وكان نتاج مثل ذلك التحول للعروبة والاسلام بروز المجموعات المعارضة في الشمال التي حملت اسماء العرب الاوائل المؤسسين لتلك المجموعات، التي كانت في بعض الاحيان تدعي نسبها وارتباطها بقبائل عربية مهيمنة في الحجاز.(١٤) والمؤكد أن ادعاءات النسب هذه كانت تتم عبر العديد من عمليات الوثوب عبر الزمن، مع عدم وجود الوثائق، لترتبط بالحجاز. وفي الحالات التي يكون فيها النسب السوداني مرموقاً سياسياً أو دينياً يتم ارجاعه ونسبته الى النبي محمد، أو لقبيلة قريش أو لأقربائه واصحابه.(١٥)

والسبب الذي يجعل هذه العملية جزءاً من المرحلة التقليدية، هو انه، وبالرغم مما كان يبدو من تحول جذري في الهوية المحلية، تطورالاسلام والعروبة بواسطة زعماء الصوفية المحليين، الذين كانوا انتقائيين في تناولهم وتعاملهم، مما اعطى العملية بُعداً سودانياً مميزاً.(١٦) نقل الدعاة المسلمون الوافدون الى السودان من مصر والحجاز والمغرب الطرق الصوفية في القرن الثاني عشر والثالث عشر. ومع مطلع القرن الثامن عشر كانت هذه الطرق قد توطدت وبعمق في البلاد، محققة بذلك اكثر انواع التغلغل الديني والنفوذ السياسي عمقاً وانتشاراً. ويسمون بالصوفية نسبة الى ملبسهم البسيط المتواضع من الصوف، الذي يستعمله رجال الدين في اسفارهم. والصوفية تعتبر رد فعل للاسلام الرسمي التقليدي، الذي تمثله طبقة العلماء الرسمية، التي جعلت الدين يبدو بعيداً عن حياة عامة الناس. وتقوم الصوفية على الاعتقاد بأن المرشد الصوفي يتقرب الى الله ويتمتع برضاء الخالق ويحظى ببركته. ويمكن لمثل هذا المرشد الصوفي توريث البركة والحظوة لابنائه واحفاده. بعض الطقوس الصوفية، ومنها ترديد الأناشيد في مدح الخالق والأنبياء، يمكن أن تنمي العلاقة الشخصية للفرد مع الله وأرواح السلف الصالح، الشيء الذي يعمق

الروحانية والتقديس. ولأن الصوفية اعطت الاسلام معنى حيوياً اقرب الى العادات والمعتقدات والاديان الأفريقية التقليدية، فقد اصبحت بذلك محلية ومؤسسية بالرغم من قيامها على تعاليم طرق معروفة وافدة من خارج السودان. جاءت الصوفية لتسد احتياجات انسانية هامة لتقود عبر مسارات دفعت الناس للهداية الى الله والعالم الروحانى بطريقة شخصية اشبه بالوثنية.

كانت طريقتا القادرية والشاذلية من أوائل الطرق الصوفية التى استقرت فى السودان. دخلت القادرية السودان من العراق فى منتصف القرن السادس عشر. ولهذه الطريقة وجود قوى واتباع عديدون فى اقليم الجزيرة بأواسط السودان. ويُعتقد بشكل عام بأن الطريقة الشاذلية وصلت البلاد من المغرب عام ١٤٤٥، ولها الآن اتباع وسط القبائل التى تعيش على ساحل البحر الأحمر، ولها وجود أيضاً فى بعض المناطق الأخرى بالبلاد.

وتُعتبر الختمية والسمانية من الطرق الصوفية ذات الاهمية التاريخية الكبيرة. فقد لعبت كل منهما ادوار رئيسية وهامة فى تاريخ السودان السياسى الحديث. فالختمية، أى الطريقة المرغنية، اسسها فى السودان محمد عثمان الميرغنى الذى عاش بين ١٧٩٣-١٨٥٣ وقام فى النهاية بتعديل تقاليد الطريقة ليؤمن على قداسة وزعامة اسرته على الطريقة. وكان لحفيده محمد عثمان تاج السر دوره فى تعبئة اتباع الطريقة لمساندة الحكم التركى-المصرى، مع معارضته النشطة لثورة محمد أحمد المهدى، مما نتج عنه التنافس السياسى بين الأسرتين، والذى لا يزال مستمراً.

دخلت الطريقة السمانية السودان حوالى عام ١٨٠٠، ولها وجود قوى على ضفاف، النيل الأبيض وفى منطقة الجزيرة الزراعية الغنية. ولهذه الطريقة أهمية كبيرة لأسرة المهدى ذات النفوذ والتى تُعدّ اصلاً من اتباع الطريقة. كان محمد أحمد المهدى الزعيم الروحى والسياسى من أتباع الطريقة المتحمسين قبل اعلانه الثورة عام ١٨٨١ ضد الحكم التركى-المصرى الدخيل. واليوم، ورغم أن اسرة المهدى قد انشأت طريقتها الخاصة، إلاّ أنها لا تزال تجد الإلهام الروحى فى الطريقة السمانية.

قامت الطرق الصوفية كى تواصل تعاليم واساليب الآباء المؤسسين أو الشيوخ: "توسع نفوذ تلك الطرق، جزئياً لأن طبقة التجار المتنامية رأت فى الاسلام عاملاً يمكن استغلاله ضد النظام الاقطاعى التقليدى الذى كان يحد من نشاطها. وللمفارقة، توسع نفوذ الصوفية أيضاً بسبب قبولها، أو حتى بسبب مساندة ودعم السلاطين "والمكوك" الذين تحولوا الى الاسلام وللطرق الصوفية بشكل واسع".(١٧)

كانت ممارسات الطرق الصوفية شبيهة بممارسات الأديان التقليدية. وقد عُرف عن علماء الصوفية عمق وصدق تدينهم مع مقدرتهم لتحقيق المعجزات. وأصبح العديد ممن خلفهم مستشارين وموجهين سياسيين وروحانيين لملوك الفونج

وامرائهم. سعى اليهم عامة الناس للتوسط لدى الخالق والحكام. وحقيقة، اصبحوا الوسيلة التى يمكن عن طريقها التعبير عن آراء الرعية. وتمتعوا فى حياتهم بكرم الحكام، وتبجيل العامة وبعد مماتهم كانوا يواصلون وساطتهم مع الخالق، لتصبح اضرحتهم مزارات للحج والعبادة.[١٨] وكان نتاج هذه العملية التشكيل التدريجى لطابع الاسلام السودانى وعلاقته بالسياسة، والمجتمع والرعية. وبالرغم من أن العملية كانت صفوية وطبقية إلاّ أن النتيجة كانت نموذجاً تصاهرياً واسع القاعدة، يعود للقرابة وصلة النسب. ركّز العالم السودانى محمد ابراهيم الشوش المتخصص فى الدراسات الاسلامية، ركزّ على تفرد النتيجة مقللاً من اهمية التأثير الخارجى لكى يؤكد اهمية التفاعل الداخلى:

"إن عزلة السودان عن المؤثرات الخارجية، والغياب العملى لأى نشاط ذهنى وثقافى، مع عدم وجود المدارس الحديثة حتى مطلع هذا القرن، اعطي السودان، فرصة فريدة ليطور شخصيته، وليكون له تقاليده الدينيه، والاجتماعية واللغوية، الخاصة به، المنفصلة عن التطورات فى العالم العربى الى حد كبير. ومن ابرز الخصائص، التى كانت لها تداعيات بعيدة المدى فى الحياة الثقافية فى السودان، كان تشكيل تركيبة السودان الدينية الخاصة به، التى اكتُسبت تدريجياً وامتزجت طبيعياً بالعادات والممارسات والتقاليد المحلية، التى يرجع بعضها الى عهود الوثنية والمسيحية.[١٩]

واستناداً على ما اورده الباحث والادارى هندرسون، كان تأثير الطرق الصوفية على المجتمع المسلم داعياً للفرقة: "وضعت الصوفية منهج الحياة الاسلامية فى السودان. وإذا صح ما يؤكده بعض علماء الدين العرب الحديثين، كان اضمحلال قوة المسلمين وثقافتهم، نتيجة للاتجاهات الانقسامية للفرق الصوفية المتنافسة. ومن المؤكد ان للطرق الصوفية تأثيراً انقسامياً فى السودان".[٢٠] ورغم ذلك، كان لعنصر المرونة تجاه الممارسات الدينية الاخرى مساهمة بناءة من جانب الصوفية، يمكن لزعماء المسلمين اليوم تعلم الكثير منها.

يذهب نفوذ اسلام الصوفية الشعبى (مقارنة بالاصولية الدينية الرسمية)، يذهب بعيداً فى تفسير النمو البطيء لحركة "الاخوان المسلمون" في اربعينات وستينات هذا القرن. وخلال فترة الاختراق الاستعمارى، كان الناس اكثر انجذاباً للطرق الصوفية المختلفة منها الى المجموعات الاصولية.

ليس معنى هذا انه لم يكن للاسلام الاصولى الوضع المؤسسى فى السودان. فالغزو التركى-المصرى (١٨٢٠-١٨٢١) ادخل معه "الشريعة"، والتى كان لها سابقاً اثر ضعيف فى الحياة السودانية. بالرغم من أن الناس، ارتبطوا بالقانون الاسلامى (حسب المذهب)، الاّ أن العادات القبلية والعادات الاسلامية الشعبية، كانت فى أغلب الاحيان تمثل القانون النافذ. فالادارة المصرية اقامت هياكل للمحاكم الشرعية

لتطبيق أحكام الشريعة، وشيد المصريون عدداً من المساجد، وسهلوا تعليم اعـ ـ كبيرة من "العلماء" السودانيين للتخصص فى علوم الدين.

وهكذا ووجه الزعماء المسلمون التقليديون المحليون للطرق الصوفية بمجموعة منافسة رعيّة فى نظرتها ولصيقة بالسلطة الخارجية المحتلة. ساهم ذلك الصراع المستمر بشكل واضح فى تطور ونجاح الثورة المهدية فى النهاية؛ وتلى ذلك تهميش طبقة "العلماء"، بالرغم من أن المهدى نفسه سعى لتحرير اسلام السودان من النفوذ الصوفى لمصلحة المؤسسة الدينية التقليدية. ومع هذا، فإن التشدد العقلانى لتعاليم الدين جعله ضعيفاً، مقارنة بالعنفوان العاطفى، وحيوية الطرق الصوفية. إن غربة الدين الرسمى والنظرة القانونية لجماعة "العلماء" لا تمثل الشعائر الحيّة للمواطنين، خاصة لسكان الريف، البعيدين عن المساجد والمدن.

إن الصوفيين "(الفُقَرا)، الذين كانوا يقومون بالتعليم، لم يكونوا اجانب بل سودانيين مُستَعْرَبين "وكان طريقهم الى قلوب الناس عن طريق الدعم الذى كان ممكناً بالعطايا والمنح التى كان يهبها الحُكام لهم فى شكل اراض أو انعام. وفى النهاية اصبح هؤلاء (الفُقرا) الوسطاء بين الحكام والرعية، مكتسبّين بذلك نفوذاً سياسياً عظيماً"[21].

برز نظام اجتماعى جديد، أمكن فيه التقليل من المظالم؛ قام على قواعد النظام القديم. واصبح الالمام بالنصوص الدينية، والوعى الروحانى الاساس لاكتساب الثروة والمكانة الاجتماعية. فرضت هذه القيم بالتالى واجبات المسئولية الاخلاقية حيال الفقراء المحتاجين من جانب إصحاب الحظوة والثروة، وقربت وقللت من آثار الفجوة الإقتصادية. احتوى الاسلام السودانى ممارسات روحية سادت قبل الاسلام، وتطورت بطريقة ربطت الزعامة بعامة الناس. ومع ذلك، ظل الزعماء يعيشون فى قطيعة واسعة فى مجالات عديدة أخرى، وبخاصة فى مجال تعارض الاسلام الاصولى المؤسسى المؤيد "بالعلماء"، مع الدين الانتقائى لدى العامة؛ ولعب الصوفيون المحليون دور الوسطاء.

كانت عملية التعاون مع الزعماء الدينين المحليين لحشد دعم وولاء الرعية المطيعة، بداية مرحلة التحول الانتقالية نحو تشكيل الهوية فى الشمال. فى هذا المفترق، بدأت الزعامة الصوفية الطائفية تلعب دوراً اساسياً فى التطور السياسى للسودان وفى التسييس الدينى للهوية الوطنية.

تعتبر النظرة العامة حول تجانس الشمال عربياً واسلامياً خاطئة علمياً ومضللة سياسياً؛ لان بعض المناطق تقبلت الاستعراب بدرجة اكبر من الاخريات، وهذا موثق بصورة جيدة. وكمثال، ظل الفور فى اقصى الغرب، اكثر زنجية فى الشكل والثقافة عن الشماليين الآخرين.[22] بينما لم يتأثر النوبة فى كردفان، الا فيما ندر، وحتى الذين تأثروا احتفظوا بثقافتهم السابقة للاسلام، بدرجة اعمق من الآخرين.[23]

والنوبيون فى شمال السودان احتفظوا بلغتهم مستقلة بالرغم من تأثير العربية. ونفس الشيء ينطبق على قبائل البجا فى الشرق.[٢٤] والقول بأن الشمال قد حافظ على هويات المجموعات السابقة يؤكد قيام الأسلمة والاستعراب على النظم السابقة. حقيقة، والملاحظ بشكل واسع، أن الاسلام ظل يتقدم دائماً بجانب المعتقدات المحلية.[٢٥] وبدلاً عن القضاء على الافكار الوثنية ومؤسساتها احتوت الصوفية هذه الافكار مع ابراز الرموز الاسلامية. فى الوقت الذى يتطلب فيه التحول الى المسيحية تعليماً مسيحياً مكثفاً كشرط للتعميد، يطالب الاسلام فقط النطق بالشهادتين: "لا إله إلاّ الله، محمد رسول الله".[٢٦]

حلت مرحلة خلال هذه العملية سادت فيها القيم والمؤسسات الاسلامية على المفاهيم والممارسات التى هيمنت قبل الإسلام، وعليه فقد اثّرت القيم اللاحقة الممارسات السابقة.[٢٧] انها المرحلة التى تمثل فيها (جاك مندلسون) عندما قال إن السودانيين الشماليين "استعملوا نكاءهم للاستيعاب وشكلوا دين النبي حسب مزاجهم الخاص خلافاً لما أراده علماء الدين. لقد غنّوا فيه، ورقصوا، وادخلوا عليه قدراً كبيراً من الوثنية. لكنهم أبقوا دائماً على الحقيقة الحيّة المتمثلة في وحدته الموروثة تحت ارادة الإله الواحد، الله".[٢٨] ولاعترافه بالنظام التقليدى والبناء عليه، اصبح الاسلام مرتبطاً بالمجتمع المحلي، وفقد بسرعة غربته كوافد جديد. واليوم، فإن النظرة الى شمال السودان توضح بأن "الاسلام قد ملأ كيان الناس واكتسب قبضة قوية لدرجة تجعله غير قابل للاختراق بأي مؤثرات لأديان أخرى".[٢٩]

ولكن من المهم جداً التفريق بين نوع الاسلام المحلى والاسلام الاصولى. إن التقاليد الافريقية، التى بنى عليها المسلمون السودانيون، حافظت على العلاقة بين الدين ومجموع النظام الاجتماعى. فى افريقيا التقليدية، "تضمنت المعتقدات الدينية النظر الي ما وراء الطبيعة، والفلك، تضمنت منظورات اخلاقية وسياسية. ولغة السياسة تمثل فى ذات الوقت لغة الدين".[٣٠] ولانها اتبعت شكل النظام الوراثى المستقل، فقد كانت مرنة فى تقبل التنوع فى المعتقدات. يري الاسلاميون الاصوليون ايضاً أن السياسة شأن لا ينفصل عن النظام الاسلامى. وهو السبب فى أنه "لا يمكن لأى حكومة مسلمة فصل المدنى العلمانى عن الجانب الدينى للحياة".[٣١] إن ارتباط العلمانى بالدينى قوى بدرجة عالية فى ثقافة السودانيين الشماليين، مما مكّن التغلب على نفوذ القوى العلمانية للادارة الاستعمارية الاوربية. فالاسلام الصوفى اقرب الى المفهوم التقليدى الافريقى، لكنه اقل مرونة فى التنوع مقارناً بالنظام الأفريقى التقليدى؛ بينما يميل الإسلام الاصولى الى المركزية الاكثر تشدداً وتحكماً. يميل تسييس الاسلام نحو تفضيل الاصولية على المرونة الصوفية فى التعاليم الاسلامية.

إن الطريقة الانتقائية التى بنت بها الأسلمة والاستعراب على القيم التى سادت

من قبل، وعلي نظام مؤسسات علاقات النسب ،يجب ألا تخفى حقيقة التفاوت الطبقى، العرقى، الثقافى والدينى فى تشكيل الهوية المركّبة للعروبة والاسلام السودانى، والسهولة فى عملية "اعتبار" كل مكان الآخر؛ التى شكلت الطابع لهذه العملية. حقيقة، إن الرؤى مكان البحث مثلت بوضوح شعوراً بالرقى والسمو لمكانة أعلى، ما زالت تنعكس فى التوجهات الحديثة للعرب المسلمين فى الشمال. وكما لاخظت ساندرا هيل عن الجعليين "الذين يشملون المستعربين من سكان النيل ويشكلون مع النوبيين فى الشمال جوهر الثقافة المهيمنة على البلاد، ويستغلون فى كل الاحوال معتقدات شعبية لاقتفاء اثر اسلافهم بين العرب المسلمين الاوائل، ليتصل بنسب النبى نفسه. والاصل النبيل يمثل العنصر المميّز، الذى يشهره السودانيون العرب الشماليون فى وجه المجموعات المسلمة الاخرى، التى لا ترقى لمستواهم الإجتماعى".(٣٢)

لم يكن انتماء الشمال لثقافة العرب والمسلمين ببساطة مجرد نتاج للقاءات القديمة مع العرب والمسلمين، ولكنه كان ايضا نتيجة تطورات لاحقة بدأت بتدخل الحكم التركى-المصرى .

الحكم العثمانى:

كان الحكم التركى-المصرى التابع للامبراطورية العثمانية، والذى بدأ عام ١٨٢١ واستمر حتى عام ١٨٨٥، حكماً اسلامياً عقيدةً وسياسةً. وبالرغم من فشل هذا الحكم فى بسط نفوذه على الجنوب، فيما عدا ازدهار تجارة الرقيق وبعض الحملات المتتابعة للتهدئة، الاّ أن سياساته فى الشمال دعّمت الهوية العربية الاسلامية، وعززت بذلك القطيعة بين الشمال والجنوب. ومع ذلك رفض الشمال المسلم الادارة التركية المصرية لفسادها وقسوتها وغربتها. وبرغم عباءتها الاسلامية، فقد عُرفت بحكومة الكفرة. ونتيجة لذلك اصبح الاسلام، وللمفارقة، اداة للوحدة الوطنية وسلاحاً اخلاقياً لمحاربة الادارة التركية-المصرية، التى كانت تدعى الحكم باسم الاسلام. وتعتبر العروبة عنصراً ضرورياً للاسلام وجزءاً مكملاً للهوية السودانية العربية الاسلامية.

وخلافاً للعرب، كان الأتراك-المصريون منذ البداية يمثلون قوة استعمارية. فمحمد على باشا الألبانى الجنسية، والممثل للامبراطورية العثمانية فى مصر، غزا السودان لأهداف محددة، منها مطاردة اعدائه المماليك الذين سبق وهربوا الى السودان؛ كما كان مهتماً أيضاً بالذهب والعاج ومصادر الثروة الأخرى. وكان أهم اهدافه تجنيد الزنوج كجنود أرقاء للجيش المصرى. وقد كتب محمد على لاحقاً لأحد ممثليه فى السودان "انكم تدركون ان الهدف وراء كل مجهوداتنا هذه وما صرفناه هو الحصول على الزنوج. ارجو أن تبذلوا حماساً اكبر لتحقيق امانينا حيال هذا

الامر الهام."[٣٣]

دخل السودان جيش من غير العرب، قوامه الاساسي الألبان والأتراك تحت قيادة اسماعيل، ابن محمد علي، وكان جيشه متفوقاً بدرجة عالية في تسليحه، مما اضعف فرص دحره، رغماً عن المقاومة الشرسة للسودانيين. تمكنت قوات اسماعيل من هزيمة سلاطين الفونج؛ واقام الأتراك حكماً. انتشر من منطقة الى اخرى، حتى تمكنوا من السيطرة على اغلب شمال السودان. ولكنهم لم يتمكنوا من غزو المديريات الجنوبية ومديرية دارفور في الغرب إلاّ في السبعينات من القرن التاسع عشر. ومع ذلك فقد كان احتلال الجنوب جزئياً

احتفظت الادارة التركية-المصرية بالنظام القبلي واستغلته، ولكن زعماء القبائل كانوا مجرد ادوات للسيطرة المركزية. ولكن عندما تكون لزعيم القبيلة شخصيته القوية، كان ممكناً ضمان احترام قبيلته له ودعم نفوذه داخلها. "كان أسف السودانيين عميقاً لفقدانهم استقلالية قبائلهم لحكم بغيض دخيل، كان في احسن حالاته متسلطاً ومغالياً في مطالبه".[٣٤]

كان مصدر الثروة الرئيسي للحكومة في السودان من الضرائب، التي ولّدت عدم الرضا والرفض. "الضرائب بالنسبة للسودانيين، لم تكن فقط مكروهة تقليدياً، ولكنها ايضاً اصبحت اكثر بغضاً عنده. لم تُستغل ايراداتها للخدمات الاجتماعية، بل كانت ترسل الى مصر أو تحول للمصلحة الخاصة للاداريين المصريين، الذين رأوا في الفساد تعويضاً لاغترابهم غير المرغوب فيه في السودان."[٣٥]

لم تكن هناك سلطة دينية اصولية معترفاً بها بشكل واسع في السودان قبل الاحتلال التركي-المصري. وكانت النظرة للاسلام متباينة لدى المجموعات المختلفة. ومنذ تبرير الاحتلال التركي-المصري واعلان السودان تابعاً لامبراطور الدولة العثمانية وحاكم العالم الاسلامي، اصبح النظام الجديد ملتزماً بالاصولية الاسلامية، اى القانون الاسلامي، بديلاً للتعامل والعرف القبلي والتقاليد. وكان الامر يعني فرض قانون اجنبي، بينما كان السودانيون يرون أن قوانينهم وعاداتهم اسلامية، بالرغم من أنها كانت نتاجاً للتمازج بين العرف التقليدي، السابق للاسلام، والمبادئ الاسلامية. وكما لاحظ أوليفر فاران، "وبالرغم من أن القبائل المسلمة في الشمال افترضت التزامها "بالشريعة" أو القانون الاسلامي، إلاّ أن ما كان يحكم به القضاة المحليون يمثل في الحقيقة القانون المحمدي المعدّل بالعرف التقليدي.[٣٦] وأشار أندرسون ايضاً الى : "إن القانون الإسلامي لم يبعد العرف المحلي؛ ولكن كان كل منهما يتعايش مع الآخر كنظام منفصل ومختلف، ويتم التطبيق حسب الظروف الملائمة لكل حالة؛ وفي بعض الحالات يمتزجا في قانون موحد يمكن أن يطلق عليه (القانون الاسلامي) او (العرف المحلي والعادات) حسب المزاج أو التطبيق المحلي."[٣٧]

اعطت الطبيعة الانتقائية للاسلام الصوفى فى السودان للبديل المحلى الخصوبة الدافقة والفواره للشعور الدينى. وكان المسلمون السودانيون، بدلاً من أن يعتبروا انفسهم اقل مكانة بين المسلمين، يرون انهم الاكثر التصاقاً بالاسلام من الحكام الأتراك والمصريين، الذين اعتبرهم السودانيون متفسخين اخلاقياً؛ ويكادون لا يعترفون باسلامهم ويشككون فى تدينهم. "إن تدنى اخلاقيات الاداريين المصريين مقارنة بمستويات الطهارة للاسلام البسيط.. حركت مشاعر دينية حقيقية للرفض والاحتقار لهم وسط السودانيين".[٣٨]

وربما يفسر ذلك سبب تحول الادارة التركية-المصرية فى النهاية نحو الزعامة الصوفية، التى ساعدت الطائفية فى الازدهار، بالرغم من العداوة المتبادلة بين المدخلين الاسلاميين، وبرغم محاولات الحكم التركى المركزى، بنظرته الاسلامية الاصولية، فى البداية، لاضعاف الطرق الصوفية. بدأت المحاولات مع سلطنات الفونج والفور، ولكن مرحلة التحول هذه ازدهرت تحت الحكم التركى-المصرى.[٣٩] وايضاً كان على العملية أن تبنى جسورا بين التقليد والتحول. توصلت الادارة التركية الى حقيقة انها لن تتمكن من حكم البلاد، وبخاصة المناطق النائية، دون سند وتعاون الزعماء الدينيين المحليين. ولعلاج هذه الازمة فى الشرعية، بدأ الاتراك فى تقريب بعض الطرق الصوفية. وكانت الختمية اكثرها استفادة من هذا التقرب. ولكن المجهودات لاستمالة زعماء الصوفية لم تحجب نظرة المواطنين بعدم قانونية الادارة. ربما كانت نقطة النزاع الرئيسية بين الشماليين والحكم التركى تتمثل فى محاولات الحكومة لمحاربة الرق.[٤٠] وكما ورد سابقاً فإن الغزوات من اجل الرقيق كانت من صميم أهداف احتلال محمد على للسودان. خلال فترة حكم الخديوى اسماعيل (١٨٦٣-١٨٧٩) ادى ضغط الحكومة البريطانية الى بذل الجهود لايقاف غزوات الرقيق. ولكن تلك الجهود لم تحقق نجاحاً يذكر، وفشلت فى بعض الاحيان فشلاً ذريعاً.

كانت الادارة التركية-المصرية فى السودان مثالاً جيداً لحكم الغزو، والنهب الذى يهدف لتحقيق مصلحة جانب واحد، هو الحكومة، دون مردود للحماية، أو الخدمات أو النشاطات التنموية للرعية. وتمثلت الصعوبة فى ايقاف تجارة الرقيق، فى جانب منها، بسبب الضرائب الباهظة المستمرة على السودانيين. وزاد ذلك من الحاجة للرقيق. وبالنسبة لتجار الرقيق الشماليين، كان من غير المنطقى أن تفرض عليهم الضرائب، غير المبررة، بينما يُعتبر مصدر دخلهم الرئيسى غير قانونى. وكما لاحظ ريتشارد هيل فإن تجارة الرقيق كانت تمثل للعرب "المصدر المشروع والنبيل للربح؛ وإن كل المحاولات لايقاف الرق كانت تعتبر غير عادلة وتدخلاً غير مقبول فى تقليد يسمح به القرآن، وهو امتياز مكتسب عبر الزمن".[٤١]

ادت هذه العوامل الى سلسلة من الانتفاضات تمكنت الحكومة فى البداية من

سحقها، ولكنها كانت قد مهدت ارضاً خصبة لمحاولات جديدة. فالاقتصاد المتداعى لمصر، الذى ادى الى الاحتلال البريطانى لمصر فى ١٨٨٢، ومع الروح المعنوية المتدنية للجيش المصرى فى السودان الذى اصبح الصرف عليه شحيحاً للغاية، اضافة الى رفض السودانيين الحاسم له، تحولت الثورة المهدية بهذا الى حركة شعبية وطنية وحّدت كل شمال السودان وامتد نفوذها ليشمل جنوب السودان.

الدولـة المهديـة:

فى العام ١٨٨١ حشد الزعيم الوطنى **محمد أحمد**، الذى عُرف بالمهدى، المنقذ الاسلامي المنتظر، حشد السودانيين ضد **الأتراك**؛ وقوبل بسند عفوى وفورى عام شمل الشمال والجنوب. تعتقد الجماهير **المسلمة بأنه** فى آخر الزمان يظهر رجل من أسرة النبى ليؤكد العقيدة ويدعو للعدل. **وكان محمد** أحمد مقتنعاً بأنه حقيقةً المهدى والمنقذ المنتظر. **وقبلت الجماهير السودانية المهدى** على انه الشخص الذى سيقيم دولة الاسلام **فوق كل الممالك. انتصر للمهدويون** المسلحون فقط بالحراب والسيوف **من معركة الى اخرى، مما زاد من حماسهم وثقتهم** حتى تمكنوا من الانتصار فى **هزيمة النظام عام ١٨٨٥. قُتِل شارلس غوردون، الحاكم البريطانى** وبطل الحرب الصينية سابقا، والذي كان حينها حاكما للادارة التركية-المصرية في السودان؛ وسقطت الخرطوم ليصبح السودان مستقلاً.(٤٢)

بالرغم من أن اغلب المثقفين السودانيين الشماليين يرون محمد أحمد المهدى أباً للوطنية السودانية، إلاّ أن المهدى لم يضع الوطنية السودانية دافعاً وهدفاً له. قام بطرح فكرة الأمة الموحّدة عن طريق حشد الدعم المعادى للأتراك.

ولمّا كان المهدى نفسه معادياً لزعماء الطرق الصوفية، فقد عمل على تقويض نفوذهم السياسى والدينى دافعاً عملية توسيع الهوية فى اتجاه الخط الاسلامى. قوبل نجاح المهدى فى هذا المضمار بمقاومة من الطريقة الختمية، أهم الطرق الصوفية المهددة باصلاحاته الاسلامية. وأدى ذلك الى بروز انقسام جديد بين الطرق شمل معسكرات اكبر.(٤٣)

جاء الدعم الرئيسى للمهدى ضد الحكومة التركية-المصرية من المتشددين من غزاة الرقيق من قبائل العرب البقارة في جنوب كردفان ودارفور، الذين تمت معاداتهم وبضراوة نتيجة الحملات الحكومية ضد الرق فى إستجابة للضغوط من اوروبا. وخلافاً لذلك، وعدتهم الثورة المهدية باعادة الرق. اقامت قبائل البجا حلفاً يشوبه التردد مع الحركة المهدية؛ اساسه العداوة التى كان يكنها زعيما المجموعتين لطائفة الختمية. "إن مثل ذلك الاختلاف في الدوافع غالباً ما افرز فى النهاية قدراً من التفكك والتجزئة حتى داخل الحركة المهدية، والتى ربما كانت اكثر المؤسسات السودانية توحداً لفترة ما قبل الاستعمار، الشيء الذى انعكس على تركيبة جيش

المهدى، فقد قاتلت مجموعات متباينة تحت رايات مختلفة، وكان كل قسم منها تحت إمرة خليفته". (٤٤)

لم يعش المهدى طويلاً ليحصد ثمار انتصاره الخارق، أو ليُحاسب بشكل كامل فى التقييم النهائى لمردود الثورة بالنسبة للامة خلال الستة عشر عاماً من حكمها. خلفه، الخليفة عبدالله، من قبيلة التعايشة من البقارة العرب، مواصلاً الرسالة المقدسة، مطبقاً القانون الاسلامى حرفياً، وناشراً الكلمة المقدسة بقوة. (٤٥) وكان الهدف أن يتم تحويل العالم كله للاسلام. ومن بين الحكام العديدين الذين راسلهم الخليفة طالباً منهم التسليم أو الحرب، كانت الملكة فيكتوريا، التى عرض عليها الخليفة الزواج. (٤٦)

كانت المهدية، فى حملاتها الاولى وما حدث بعد قيام دولتها، مغامرة باهظة الثمن؛ لأن تدهور القانون والنظام، والمجاعة الناتجة عن الجفاف، والحرب، وعدم مقدرة الدولة لمجابهة الطوارىء، والحالة (الهوبسينية) العامة، أى حالة الاقتتال التى عمت كل انحاء القطر، تجعل ما حدث فى الصومال والبوسنة بالمقارنة اموراً طفيفة. وكانت فترة انطبق عليها التعبير المحلى "العالم خِرِب". قدم رودلف سلاطين- أحد ادارى الادارة التركية المصرية، الذى تم اعتقاله بواسطة المهدويين، وقضى سنوات فى الاعتقال، واعتنق الاسلام فيما بعد لينجو بنفسه، ثم تمكن لاحقاً من الهرب، ورجع بعدها ليلعب دوراً هاماً فى الحكم الانجليزى-المصرى، قدم وصفاً دقيقاً للوضع:

"لقد كانت تلك الشهور الاخيرة من عام ١٨٨٩ رهيبة، لقد وهنت اجسام الناس لدرجة لم تعد تشبه اجساد البشر. وكانت الاجسام حقيقة جلوداً وعظاماً فقط. وكان اولئك الفقراء التعساء يأكلون أى شيء مهما كان مقززاً كجلود الحيوانات الناشفة القديمة المتآكلة، التى كانت تشوى وتؤكل، كانت سيور الجلد المكوّنة للعنقريب (نسيج السرير البلدى) تقطّع، وتغلى وتحول إلى شوربة؛ أما منْ كانت لديهم بعض القدرة على الحركة خرجوا للنهب، وكانوا كالصقور ينقضون على الدبازين والجزارين، غير عابهين بالسياط التي كانت تلهب ظهورهم الهزيلة.

باع العديد منهم أطفالهم، من الأبناء والبنات، متظاهرين بأنهم كانوا من رقيقهم؛ فعلوا ذلك ليس من أجل الحصول على المال، بل لانقاذهم. وعندما أنقضت سنة التعاسة تلك، قام بعض الاباء بشراء ابنائهم مرة اخرى وبأسعار اعلى. كانت جثث الموتى تلقى فى قارعة الطريق بالمئات ولا تجد منْ يدفنها. وكانت مياه النيلين الأبيض والازرق تمر يومياً امام امدرمان حاملة مئات الجثث من المزارعين التعساء الذين توفوا على الضفاف؛ برهان مريع للحالة الفظيعة للقطر." (٤٧)

هناك تقدير بانخفاض تعداد السكان فى السودان من حوالى سبعة ملايين نسمة قبل الثورة المهدية الى ما بين اثنين وثلاثة ملايين بعد سقوط دولة المهدية. (٤٨) ومهما

كانت فداحة الفقد البشرى، فإن الذى لا خلاف عليه، تمثل فى التأثير المتناقض للمهدية على القطر. من جانب، قدمت المهدية للامة هدفاً مشتركاً ضد الحكم الاجنبى وقدمت الامل للاستقلال؛ وفى الجانب الآخر، ولّدت الانقسامات الداخلية والحروب بين القبائل، وافرزت حالة من الفوضى عانت منها البلاد كثيراً ولم تسترد عافيتها تماماً بعد.

ولهذا فالمهدية لا تمثل فقط التقدم نحو وحدة الامة، بل سببت ايضاً الانهيار الحاد الذى شكل روحاً انقسامياً خطيراً حتى وسط التجمعات السودانية المسلمة فى الشمال. وكان ذلك ايضاً بمثابة خطوة فى عملية التحول من التقليد. واكثر من أى حركة دينية اخرى سابقة فى البلاد، اجججت المهدية، خاصة في الشمال، معركة اسلامية بين القوى المحافظة والقوى الراديكالية، مازالت تداعياتها مستمرة الى اليوم.

لم يكن ممكناً تفادي هزيمة الدولة للمهدية فى مواجهة القوة الانجليزية-المصرية المتفوقة التى انتصرت عام ١٨٩٨؛ ولكن الذى لا شك فيه، ان ضعف حكومة الخليفة ساعد على الكارثة. وفى مواجهة الخراب والاضمحلال للنسيج الاجتماعى خلال المهدية، كان مفهوماً أن تكون المهمة الاولى، والاهتمام المستمر للادارة البريطانية، بسط القانون والنظام واحلال الأمن فى بلد منهك وممزق.(٤٩) ورغماً عن ذلك، فإن الاطروحات الاسلامية التى فرضتها الدولة المهدية على هوية الامة السودانية الوليدة لم يكن ممكناً تجاهلها، حتى من جانب الحكام المسيحيين الذين اسقطوا الدولة الدينية.

الحكم الثنائى الانجليزى-المصرى

ادت عوامل عدة الى اعادة احتلال السودان بواسطة الجيش الانجليزى-المصرى المشترك بقيادة كيتشنر فى عام ١٨٩٨. ابدى الانجليز فى البداية عدم الرغبة للتدخل فى السودان، وكانوا قانعين بتحسن الوضع الاقتصادى فى مصر، التى كانوا قد احتلوها عام ١٨٨٢، أى بعد عام واحد من الثورة المهدية.ولم يكونوا ليوافقوا على اعادة فتح السودان، لولا رغبتهم فى وقف زحف الفرنسيين نحو اعالى النيل لاحتلال السودان وضمه لامبراطوريتهم. وكان الاحتلال الفرنسى لمنابع النيل يهدد المصالح المصرية البريطانية(٥٠). فأعادت القوات الانجليزية-المصرية فتح السودان مستغلة قوتها ومقدرتها العسكرية، التى جعلت البلاد، حسب مقولة معلق جنوبى سودانى: "المكان الذى يمكن فيه للمنتصر أن يصير بطلاً بسهولة. لقد اصبح كتشنر بطلاً عالمياً بنصره الرخيص على حَمَلة الحراب فى كررى عام ١٨٩٨"(٥١)

ورغم أن الاحتلال، خلّف اكثر من عشرة الآف قتيل وفرض استعماراً على

القطر، الا انه احدث ارتياحاً للسكان فى الشمال والجنوب. وكان الحكم الثنائى، كما عُرف بذلك، فريداً فى التاريخ الاستعمارى. فقد تأسست حكومة يرأسها حاكم عام بريطانى، ولكنها لم تكن تحت الامرة المباشرة لمكتب المستعمرات، بل كانت تحت الاستشارة القانونية لوزارتى الخارجية لدولتى الحكم الثنائى، بريطانيا ومصر. لم يُسمح بالاستيطان فى السودان، ولم تفرض أى شروط قانونية للاستسلام فى شكل امتيازات للأوروبيين والمصريين مقابل انتصارهم أو تميز عنصرهم أو قوميتهم. وتم تجنيد صفوة للخدمة المدنية من خيرة خريجى الجامعات البريطانية، اغلبهم من جامعتى اكسفورد وكمبردج. أما الادارة السياسية فكانت من مهام مجموعة متميزة تم اختيارها حسب طلب لورد كرومر، القنصل العام البريطانى فى مصر والحاكم الفعلى لمصر والسودان، ومهندس النظام: "من شباب نشطين، يتمتعون بالصحة التامة، لهم شخصيات قوية ومقدرات جيدة من غير الخاملين من العنصر البريطانى؛ من بين أميز المتخرجين من مدارسنا وكلياتنا".(٥٢)

ورغم التسليم بأن انتصار قوات الحكم الثنائى كان حاسماً، وإن السيطرة التامة قد فُرضت على البلاد ،إلاّ أن الحكومة الجديدة ظلت تجابه معارضة واسعة فى انحاء القطر. ويقول البعض بأن الحكم الثنائى لم يشهد مطلقاً الهدوء التام طيلة فترة هيمنته على البلاد خلال ثمان وخمسين عاماً.(٥٣)

فى الشمال تمثلت المعارضة للحكومة الجديدة فى المقاومة الدينية فى شكل "المهدية الجديدة"، التى قامت على اساس نظرية الخلاص حسب معتقد ظهور "النبى عيسى" "عيسى المسيح". وطبقاً للمعتقدات المحلية، كان منتظراً أن يظهر عيسى بعد المهدى لكى ينقذ جماعة المسلمين من أعدائهم. وفى هذا الصدد، لابد من أن نذكر بأن المسلمين يعتقدون بأن المسيح نبي، وليس بابن الله، وإنه سوف يظهر فى آخر الزمان ليصحح الاخطاء فى هذا العالم، ويعّده للعالم القادم بإسم الإسلام. برزت حركات عديدة فى شمال السودان متجاوبة مع"رفض القبائل عبر الدعوة، بأنه وبهزيمة المهدى سيهبط المسيح من السماء ليقود المؤمنين ضد أعداء المسيح، ومن بينهم البريطانيين، ليعيد دولة الاسلام الخالدة".(٥٤) ورغم أن الاعتقاد فى المسيح من تعاليم الاسلام، الاّ أن مجرد الاشارة الى أن عيسى المسيح سيظهر لانقاذ العالم الاسلامى، تبين مزج الاسلام الانتقائى بالمسيحية بصورة حيّة، وتوضح ايضاً التقليد الصوفى للاسلام المتجسد المشخصن، الذى يؤمن بقدسية رجال الدين، الذين يمكنهم التوسط بين عالم الاحياء، وبين الاولياء، والله وارواح السلف.

برزت اول مظاهر "المهدية الجديدة" فى أم درمان عام ١٩٠٥، ومثلها على عبدالكريم احد اقرباء المهدى. عند اعتقاله وتسعة من اتباعه للتحقيق معهم، اعلنوا عن اعتقادهم فى ظهور النبى عيسى "لينقذ السودان والعالم الاسلامى"(٥٥). تكونت لجنة اغلبها من الزعماء الدينيين السودانيين، ومن قاض مصرى مسلم، للنظر فى

الدعوة التى نشرها على عبدالكريم، وفيما إذا كانت تتفق مع تعاليم الاسلام؛ وفى حالة عدم توافقها، النظر فى الاجراءات الواجب إتخاذها لايقاف الحركة. ورأت اللجنة بأن دعوة علي عبدالكريم تخالف تعاليم الاسلام وان وجوده "يعد ضاراً بالدين المحمدى،"(٥٦) وعليه اوصت اللجنة بنفيه واعوانه "لمنع الآثار الضارة التى يمكن أن تحدث".(٥٧) وعليه تم نفى علي عبدالكريم وخمسة وعشرين من اتباعه الى وادى حلفا فى أقصى الشمال، حيث تم تقييده وسجنه حتى وفاته. واعلنت الحكومة منذرة "أن أى فرد أو مجموعة سوف تنال نفس العقاب، إذا ما اثيرت أى دعاوى تخالف الدين المحمدى الحنيف" (٥٨) ورغماً عن ذلك، فإن الانذار لم يمنع ظهور العديد من المهدويين الجدد وأدعياء النبوة فى مناطق مختلفة من البلاد؛ وكان جزاؤهم الاعدام شنقاً فى كل الاحوال. كان آخرهم محمد السيد حامد، ابن اخ المهدى، الذى اعلن فى عام ١٩٢٩ بأنه النبى عيسى؛ والذى تم اعتقاله وشنقه.(٥٩)

الى جانب هذه الحركات الدينية المعارضة، ظلت دارفور مستقلة فى تحدٍ حتى عام ١٩١٦، عندما هُزمت هزيمة ساحقة وتم اخضاعها للحكم الثنائى. وناضل النوبة أيضاً من اجل استقلاليتهم وقاوموا الحكومة الجديدة من هذا المنطلق.

وباخماد حركات المقاومة، حاولت الادارة تحقيق شرعيتها باظهار احترامها للقيم الدينية المحلية ومؤسساتها، مع الاهتمام بتفادى الاخطاء التى سبق ارتكبتها الادارة التركية المصرية. كان البريطانيون حريصين وبشكل خاص على الاعتراف والاحترام للهوية العربية الاسلامية للشمال، وقرروا: "بما أن البلاد مسلمة، فيجب اعتبار حكومتها مسلمة". (٦٠) وعليه تقرر ان تكون الجمعة العطلة الرسمية بدلاً من الاحد.

ورغماً عن التصديق والتشجيع للجمعيات التبشيرية المسيحية لكى تلعب دوراً "حضارياً" فى الجنوب، ابعدت الحكومة تلك الجمعيات عن الشمال. ولكن سُمح لها لاحقاً ممارسة بعض نشاطاتها فى بعض مدن الشمال، حيث كان يقيم مسيحيون من اوروبا والشرق الاوسط. لم يسمح للجمعيات المسيحية فى الشمال تجنيد المسلمين، ولكن سُمح لها تقديم التعليم والخدمات الصحية. وفى توضيحه لدوافع هذه السياسة، دفع لورد كرومر مبيناً " فى الجزء الشمالى من السودان، ليس ممكناً الآن، دون ارتكاب خطأ جسيم، تبنى سياسة ليبرالية متسامحة كالتى اتخذت فى مصر... لأن منح المجال الحر للنشاط التبشيرى، لن يكون فقط غير مجدٍ كلية فى نتائجه، ولكنه سيولد شعوراً بالرفض، قد يؤدى لاضطرابات سوف تؤدى بالتأكيد الى تعطيل حركة التحضر والتحديث التى انتظمت البلاد، والتى تُعتبر مركز اهتمام الحكومة."(٦١)

فى خطاب له لجمع شمالى ١٩١٤، عبّر سير ريجنالد وينجيت حاكم عام السودان عن سياسة حكومته الايجابية لتشجيع الاسلام قائلاً: "الله شهيدى" واضاف "لقد قربنا لكم الاماكن المقدسة لرحلة ايام من الخرطوم. لقد دعمنا

وساعدنا رجال الدين مادياً. بنينا وساعدنا فى بناء مساجد جديدة فى كل انحاء البلاد؛ واخيراً تلقى القضاة المسلمون وآخرون تعليماً مجانياً جيداً فى القرآن وفى تعاليم الدين المحمدى."(٦٢)

شكل الموقف المتناقض للحكام "الكفار" باحترام رعاياهم المسلمين، قدراً من الحيرة فيما يتعلق بالنظام القانونى. من جانب "توصل الحكام الى أنه لم يكن فى البلاد نظام قانونى يجدر وصفه بذلك." (٦٣) ومن الجانب الآخر، اعترفوا "بانه لا يمكن لحكومة مسلمة فصل العلمانى عن الجانب الدينى للحياة."(٦٤)

وكان النظام الناتج تعبيراً عن مساومة بين القانون الجنائى وقانون المعاملات المدنى، حين طُوعت نصوص من القانون الانجليزى لتلائم الظروف السودانية.(٦٥) اما فيما يتعلق بالاحوال الشخصية مثل "الخلف، الوصية، الورثة، الهبة، الزواج، الطلاق، العلاقات العائلية، ومعاملات الوقف، فقد اقر القانون المدنى "بأن المحاكم المدنية غير مؤهلة للفصل فى قضية يكون كل اطرافها من المسلمين، الاّ بعد موافقة تلك الاطراف،" ومثل هذه القضايا كانت تنظر بواسطة المحاكم الشرعية مما يتوافق وطبيعتها وتخضع لقانون "الشريعة" الاسلامية. اما بالنسبة للتجمعات القبلية فى الشمال، حيث تتشابك المعاملات التقليدية مع القانون الاسلامى، فقد اقيمت محاكم اهلية لتطبيق قوانينهم.

فى مجال التعليم، التزمت السياسية البريطانية بالطرح الاسلامى، بعدم فصل الدين عن الدولة "بأن يكون النظام التعليمى مبنياً على الاسلام."(٦٦) وتم تدريس الدين كجزء من المنهج فى المدارس الحكومية. وكانت المدارس الخاصة للسودانيين تقوم اما لتدريس الاسلام، أو أن يكون تعليم الدين الاسلامى جزءاً اساسياً فى برامجها..

حقق البريطانيون عبر حساسيتهم ، وتفانيهم فى الخدمة قدراً من الشرعية وسط السودانيين لنظام يعتبر غريباً ودخيلاً بل ومسيحياً، كان من الواجب أن يكون غير مقبول لجماعة المسلمين. حقيقةً، استطاع البريطانيون عبر سياساتهم واستغلال السلطة أن يحققوا، ولو جزئياً، اعادة صياغة وجهة نظر السودانيين، دون ابعادهم عن هويتهم العربية الاسلامية، مما جعلهم اكثر مرونة وتقبلاً للاختلاف. وباحترامهم للاسلام، تمكن البريطانيون من التأثير التدريجى على السودانيين لتقبل انفصال الدين عن الدولة.

ويمكن أن يفسَر ذلك النهجُ القبولَ وحتى التقدير والاحترام العميق للحكام المسيحيين. ولكن، ورغم نجاح البريطانيين نسبياً فى ابعاد قضايا مثل العنصر، والثقافة والدين عن موضوع الهوية فى علاقتهم الخاصة بالسودانيين، الاّ انهم سمحوا بل شجعوا لتصبح هذه القضايا عناصر للتفرقة، ليس فقط بين الشمال والجنوب، ولكن ايضا وسط الاقسام الدينية والإثنية فى الشمال وبين سكان الريف

والحضر. كانت الاسرتان القائدتان الروحيتان للحزبين السياسيين الرئيسيين -(أسرة المهدى، قائدة حزب الأمة، وأسرة الميرغني، زعيمة الحزب المنافس، الاتحادى الديمقراطى)، كانتا المستفيدتين من نمو النفوذ الدينى للصوفية، التى حاول محمد أحمد المهدى تحجيمها، ولكنها خلافاً لذلك زكّت احفاده؛ لأن الاتباع البسطاء لهؤلاء الزعماء بحماسهم للخرافات، التى تعتبر غير اسلامية فى تعاليم الدين الاصولى، كانوا يرون فى زعمائهم القدسية، التى تمنحهم قوى خارقة، يمكن لها أن تبارك أو تلعن أو تحطم داخل اطار العالم المعاش. وكما اوضحنا من قبل، فإن الاسلام الصوفى واقعى وعملى مثله مثل المعتقدات والتقاليد الافريقية، وهو ايضاً اكثر مرونة فى تقبله للتنوع فى التعبير الدينى مقارنة بالاسلام الرسمى الاصولى، الذى كان يعمل لاضعاف زعماء الطوائف الصوفية تدريجياً فى السودان.

التدهور التدريجى للقيادات الطائفية داخل الاطار الحديث، يرجع سببه جزئياً، لشعبيتها وسط قواعدها، الشئ الذي ادركه الحكام البريطانيون ثم استغلوه فى النهاية لاغراضهم السياسية. فى البدء، تخوف البريطانيون من ذكرى المهدى وكبتوها وراقبوا عن كثب نمو وتطور ابن المهدى، عبدالرحمن، الذى ولد بعد وفاة والده. شب الابن بسيطاً عادياً وسط مجتمعه، غير مرموق خارج دائرته الضيقة. فى ذلك الوقت، فضّلت سلطات الحكم الثنائى الانجليزية-المصرية، وبخاصة مصر، الشيخ على الميرغنى، الذى عارضت طريقته المهدية منذ البداية. واستمر نفوذ الميرغنى فى الصعود بالحوافز المادية التى قدمت له من خلال صلته المصرية.

عندما ادرك البريطانيون صعود المد الوطنى العلمانى وسط الشباب المتعلم، الذين تأثروا اولاً، بالاشتراكيين الفابيين للعمل من اجل نموذج سياسى واقتصادى تقدمى، ثم تحولوا بشكل واضح نحو القوميين المصريين للتوجيه الاستراتيجى والتعاون؛ حينها قرر البريطانيون التوجه نحو قادة الطائفية، خاصة لأنصار المهدى المعادين للمصريين ليصبحوا حلفاء سياسيين لهم. وعبر تخصيص الأراضى والسلفيات الضخمة كرأسمال استثمارى، حازت عائلة المهدى على قاعدة اقتصادية هائلة. وتغير وضع عبدالرحمن المهدى بشكل مذهل. ونتيجة للتنافس بين القوتين الحاكمتين، وللعداء التقليدى بين عائلة المهدى ومصر، اصبح عبدالرحمن المهدى اقرب الى البريطانيين، ممولين وحلفاء سياسيين له، بينما واصل على الميرغنى تحالفه مع المصريين.

كانت لكل من العائلتين مناطق نفوذ تقليدية؛ المهدى فى مناطق الغرب والشمال والميرغنى فى الشرق، بينما ظلت مناطق الوسط مقسمة بينهما. وتعاظم السند الجماهيرى للاسرتين، برغم تذبذبه الشديد فى بعض الاحيان، خاصة بعد الاعتراف والتشجيع الرسمى لهما.

ظلت الطبقات المتعلمة في ذلك الاثناء موزعة بين الراديكاليين، الذين لم تكن لديهم

اى علاقة بزعماء الطائفية، أو مع البراجماتيين الذين ارادوا الاعتماد على والاستفادة من السند الجماهيرى للطائفية من اجل القضية الوطنية. ساد البراجماتيون، واصبحوا يشكلون القوى الحديثه المؤثرة فى التطورالسياسى تحت زعامة ورعاية الزعيمين الصوفيين المتنافسين. وكان ذلك بمثابة مولد الحزبين السياسيين الرئيسيين: حزب الأمة، تأسس وتم دعمه وسنده بواسطة أسرة المهدى؛ وحزب الأشقاء (سُمى لاحقاً بالحزب الوطنى الاتحادى، ثم تطور عبر اشكال مختلفة، آخرها الاتحادى الديمقراطى)، مدعوماً بنفوذ عائلة الميرغنى. بصرف النظر عن انقسام الحزبين بين الزعيمين، كان الخلاف الوحيد بينهما تكتيكياً، هدف حزب الامة للاستقلال التام، وسعى حزب الاشقاء لشكل من الوحدة مع مصر. واتضح فيما بعد بأن ذلك الخلاف كان خدعة تكتيكية لضمان تأييد مصر، التى جعلت من الممكن للبلاد تحقيق الاستقلال تحت قيادة الحزب الوطنى الاتحادى.

برز الحزب الشيوعى ليمثل المجموعة الراديكالية الاولى المعارضة للاحزاب الطائفية. وتكونت المجموعة الاصولية "الاخوان المسلمون" اساسا لمعارضة الحزب الشيوعى. وخلال ذلك، ادى التنافس داخل "الاخوان المسلمون" الى الانقسام بين الجناح الاكثر مثالية، المدفوع بالمثل الروحية وبين الجناح البراجماتى العملي، المدفوع برؤى سياسية. وانتصر البراجماتيون بقيادة حسن االترابى فى النهاية على المثاليين.

حقيقةً، صار تسييس الدين احد موجهات الادارة البريطانية، التى كانت، فيما عدا ذلك، ادارة علمانية. تمكن البريطانيون خلال فترة حكمهم من التحكم فى الموقف، ولعبوا دورهم كقوة ثالثة وسيطة ومهدئة، حريصةعلى منع انفجار التنافس والخلافات المؤدية الى العنف. وعندما تركوا المسرح بدأت الامور تنهار.

وتفسر عدة عوامل ذلك الامر، اولها: كانت الحركة الوطنية الداعية للاستقلال ضيقة الاساس، نابعة من قوى وشخصيات قريبة من مركز السلطة في الوسط. ثانيها، وينبثق من الاول، كان المدى الذى حدد فيه القادة، دون وجه حق، رغم حسن نواياهم، رؤية للامة ترتكز على الاثنية والشوفينية القائمة على نظراتهم الذاتية وفهمهم للشخصية أو الهوية الوطنية. وتركزت هذه الرؤى لدى الأسرتين القائدتين للطائفتين، آل المهدى وآل الميرغنى، لاسباب الرعاية اكثر منها للارشاد الروحي والاخلاقي. ونتاجاً لذلك اصبح الدين مسيساً بطريقة عملية (براجماتية) وصار جزءاً من السياسة العلمانية للادارة البريطانية، بطريقة تجاوزت المزج العادى لجوانب الحياة الروحية والعلمانية فى الفكر الاسلامى. وحقيقة كانت فلسفة الزعيمين فى البداية تنعكس بشكل اكثر وضوحاً فى الشعار القائل "الدين لله والوطن للجميع" والذى لم يكن ليختلف عن الشعار المسيحى "ما لقيصر لقيصر وما لله لله". وقد رأي الاصوليون الاسلاميون وانصار الصحوة لاحقاً أن هذا الفصل

بين الامور الدنيوية والروحية كان بتأثير من الغرب، وعليه كان يجب تصحيحه كجزء من تأكيد الذات للامة الاسلامية.

ربما كان اكثر المظاهر اهمية للحركة الوطنية فى هذا الصدد، التفاعل الحميم بين حركة الوضع السودانى الداخلى، وتميز مكانة مصر وطموحاتها فى السودان؛ وهو الارتباط الذى اصبح مُعقداً بطريقة فريدة داخل ترتيبات الحكم الثنائى، اضافة الى تاريخ العلاقات بين القطرين. تنافست قوتا الحكم الثنائى فى التأثير على مجموعات وطنية صغيرة ادعت تمثيلها للمصالح الوطنية الواسعة. ولجأت تلك المجموعات الصغيرة للتآمر والمناورة فى سلسلة من التحالفات واعادة التحالفات مع القوى الحاكمة. خلال تلك العملية، برزت الادارة البريطانية كقوة ثالثة، متظاهرة بحرصها على البلاد داخل حدودها الجغرافية الواسعة فقد تحالفت القوى الاستعمارية فى البداية مع آل الميرغنى الموالين لمصر والمعادين لأنصار المهدى؛ الى جانب تحالفها مع زعماء القبائل، ممنْ كانوا يعتبرون الاكثر شرعية كمدافعين ومتحدثين انابة عن المواطنين. وتلى ذلك تعاون الحكومة الاستعمارية مع طائفة المهدى المنافسة وتم تفضيلها لموقفها المعادى لمصر والتزامها بالاستقلال. واخيراً تعاونت الحكومة مع الطبقات المتعلمة معتمدة أساساً على موظفى الخدمة المدنية، معتقدة بأنهم الاكثر ادراكاً بأمور الدولة الحديثة، وعليه تم احتضانهم من خلال تعاملهم مع الادارة الاستعمارية.

في الواقع، كان احد اهم الاسباب للحذر البريطانى حول الاستقلال، التخوف من أن يقع السودان تحت هيمنة المصريين، الذين يحتقرونهم. ولذلك عملوا على دعم الوطنيين المناصرين لشعار "السودان للسودانيين" المعادين لمصر. فى عام ١٩٤٦، وقعت مصر وبريطانيا اتفاقية صدقى-بيفن، والتى كانت لتعترف بوحدة السودان ومصر تحت التاج المصري. وفى رد فعل عفوى، وقف الاداريون السودانيون والبريطانيون فى السودان ضد الاتفاقية بقوة، مما اجبر شريكى الحكم الثنائى التخلى عن الخطة في النهاية. وكما اورد داؤد عبداللطيف، إنه عندما هدد بالنزول الى الشارع ليظاهر مع الحركة السياسية.. علق رئيسه البريطانى هندرسون على ذلك قائلاً "انتظر، فإنك لن تكون وحدك.. ربما ننزل جميعنا الى الشارع".(٦٧)

فى نهاية الامر انتصرت مصر فى مناورتها على بريطانيا، ولكن سرعان ما تم الانتصار عليها هى الاخرى بمناورة من السودانيين الشماليين فى الوقت المناسب؛ بالموقف النبيل لقائد الثورة المصرية محمد نجيب، الذى كان نصف-سودانى، ولم يكن فى مقدوره الوقوف ضد تقرير المصير لوطنه الثانى. ومنذ ذلك الحين، واصلت مصر اهميتها التاريخية بوابة على العالم الخارجي، وظلت محورية فى الحسابات السودانية. وكان ذلك لاسباب حب البعض لها، ولآخرين لكراهيتها، وللاغلبية لاسباب الاعتماد عليها أو الخوف منها. ونقيضاً لذلك، فقد اصبحت بريطانيا بعيدة

عن قضايا السودان.

نتج عن انسحاب البريطانيين من السودان شعور متزايد بعدم الامان لدى جماهير الريف فى الشمال والجنوب، ذلك لان السياسة البريطانية فى ادارتها الحكم بطريق غير مباشر وفرت الحماية والامن للمواطنين، ولكنها تركتهم مهضومى الحقوق فيما يتعلق بالتنمية، ولذلك، وفى نهاية الامر، اضحوا مهمشين ضعفاء لا حول لهم ولا قوة. ويؤكد ذلك الوضع فشل القيادات المحلية فى تعبئة الشعور الوطنى من اجل الاستقلال بطريقة صادقة التمثيل متغلغلة وسط الجماهير.

وبالمقارنة مع اداء القيادات الوطنية، حازت الادارة البريطانية علي قدر اكبر من الشرعية عن تلك التى تمنح عادة للحكام الاستعماريين. ولكن ما جعل ذلك النظام يفوق التوقعات هو نوعية الكادر الذى قام بادارته. لقد نال الاداريون عبر جهودهم والاداء الذى ابدوه، احتراماً لا يمنح عادة لحكام "كفار" أو لحكام من غير المسلمين. بالطبع، فإن الحقيقة المجردة، المتمثلة فى حكم السودانيين الشماليين، المسلمين بواسطة "الكفار" توضح هزيمتهم وتسليمهم لقوة عسكرية متفوقة؛ ولكن حسن اداء البريطانيين وما انجزوه تحدى أى حواجز دينية للهوية، للمشاركة أو الشرعية.

الموروث الشمالى:

يُعد تاريخ الاستعراب والاسلمة فى الشمال تفاعلاً معقداً بين القوى السودانية الداخلية المتعددة وبين الصلات الخارجية مع العروبة والاسلام خاصة مع مصر، مما بسط صورة القطر باعتباره فى مجموعه عربياً اسلامياً موحداً. منذ بدايات تسجيل التاريخ الى العصر الحالى من النمو الديناميكى للهوية الوطنية، كانت وما زالت مصر بدرجات واشكال متفاوتة، تمثل القوة الاقليمية الاكثر اهمية فى القضايا السودانية. ويمكن الدفع، تأسيساً علي التاريخ الشامل للسودان، بأن الكثير مما يوحد ويفرق بين مصر وبعض اجزاء معينة من الشمال السودانى، يماثل ما بين الشمال والجنوب.

يشير تاريخ السودان المعقّد والمتوتر الى أن القطر مرتبك فى فهم هويته ورؤيته لمصيره. ما هو السودان اليوم؟ هل هو ما عُرف قديماً ببلاد السودان، النوبة، أو كوش؛ وهل هى مسميات متنوعة لنفس الشئ؟ وماذا يعنى حسب سياق الاستعراب–والاسلمة ،عدم الاعتراف باللون الأسود للرجل الحر؟ ماذا يعنى ان تكون الهوية الوطنية والتطلعات السياسية الدائمة مستمدة من الجار القوى الاكثر نفوذاً عالمياً ؟ وماذا يعنى أن يرتبط حتى مفهوم الاستقلال باستراتيجية تربط المصالح السودانية مع تطلعات المصريين، مما يضع الاهتمام بقضايا ومصير جماهير الريف داخل البلاد فى المرتبة الثانية؟ وإنه لمن دواعى السخرية الزائدة أن تُدفع وتُدعم الحركة من اجل الاستقلال والسيادة الوطنية بشكل واضح بالصلات

الخارجية لمصر وخدمة مصالحها وتطلعاتها الوطنية للوحدة مع السودان.

ظل البريطانيون المستعمرين الاساسيين نسبة لدورهم المهيمن فى اعادة الفتح. ولذلك كان ينظر اليهم كأعداء يجب طردهم؛ بينما كان السودانيون على خلاف حول دور مصر. توحد انصار المهدى والميرغنى فى قناعتهم بأن البريطانيين كانوا يمثلون الغزاة المستعمرين، ويعبرون سراً، عن تكفيرهم كمسيحيين يجب عليهم أن يرحلوا، بالرغم من الاعجاب الكبير بسلوكهم الشخصى ومستوى ادائهم.

ركزت القيادة الوطنية على استغلال العلاقة بين الحكام البريطانيين والمصريين، ولم تضع حسابا لعامة الشعب فى الريف. لم تكن القيادة قادرة على صياغة رؤية واضحة لهوية يمكن أن تحتوى قضايا مثل الدين والعرق بعد الاستقلال. اضافة الى ذلك، فإنها لم تجابه التحدى الداعى لإيجاد ارضية مشتركة لقطر بمثل ذلك التنوع.

فى العديد من الحالات، كانت الاستراتيجيات التى وضعها الحكام الاجانب والبريطانيون، بغض النظر عن دوافعها أو ما ارتبط بها من مصالح، اكثر اسهاماً فى نظرتها الشاملة للامة ولهويتها التعددية ووحدتها داخل تنوعها، من السياسات التى اتخذها القادة الوطنيون اللاحقون. ادرك البريطانيون واقع التركيبة القبلية ووظفوا ذلك بشكل فعّال للحفاظ على القانون والنظام ولتنمية احساس عام وشامل بالأمن والاستقرار فى الريف؛ إذ احترموا مشاعر العزة والكرامة لدى السودانيين فى هوياتهم الاثنية المتعددة، وأمّنوا على ألاّ تتعالى واحدة منها على الاخريات.وهو نوع من الاحساس بالمساواة، جعل من الممكن للسودانيين توقع التطوير المتجانس لهوية موحّدة قائمة على التعامل السلمى والتكامل العادل.

ويبدو أن وجود قوة ثالثة وسيطة جعل التعقل ممكناً. ولمّا كان البريطانيون مسيطرين، وقادرين على القيام بدور التعقل والتهدئة لضمان قدر فعّالٌ من المساواة، فإنه لم يكن فى مقدور الشمال العربى المسلم فرض ارادته على الجنوب، خاصة وإن كلاً من شطرى البلاد كان تحت ادارة منفصلة، ولكل منهما وجوده الجغرافى المحدد. فقط بعد زوال دور القوة الثالثة الداعية للتصالح، بعد الاستقلال، وبعد أن اصبحت الاطراف مجبرة للتعامل مباشرة مع بعضها البعض، برز عدم التسامح الدينى، والشوفينية الثقافية. والدرس الآخر، الذى يحمل نفس القدر من الاهمية، والمستمد من معاملة البريطانيين لرعاياهم الشماليين يتمثل فى الطريقة التى اتبعوها بالتعقل فى استغلال سلطتهم تقديراً للقيم التى يُعد احترامها فى مقدمة الاعتبارات لدى السودانيين. وكما اسرّ احد مفتشى المراكز، بأنه كان واضحاً ان البريطانيين كانوا يتعاملون على قاعدة، "إذا احترمت السودانيين، فإنهم سوف يطيعون اوامرك بالرضا"(٦٨).

بينما نجحت القوة البريطانية وتعامل ادارتها الطيب فى تلطيف مواقف المسلمين

حيال حكامهم المسيحيين، الاّ انها لم تنجح فى تغيير النعرات العنصرية لدى العرب فى نظرتهم للاجناس الافريقية السوداء، وبخاصة تجاه المجموعات غير المسلمة فى الجنوب، وغير العربية فى الشمال. وفى حالات عديدة كان البريطانيون انفسهم يشاركون فى هذه النظرة العنصرية؛ ولكنها كانت خافية وراء ستار عدالتهم وحسن ادارتهم. حقيقةً، إختلف نهج الادارة البريطانية بشكل واضح، خاصة فى الجنوب، فيما يتعلق بالبعد الانسانى وفى العلاقة بين الحكام والمحكومين؛ لم يكن ذلك الاختلاف فى نوعيته، الاّ أنه كان قطعاً فى درجته. لم يكن لدى البريطانيين نفس التقدير والاحترام للجنوبيين وثقافتهم يماثل ما اظهروه للشماليين. سير جيمس روبرتسون، السكرتير الادارى، للسودان، والذى قاد نيجيريا لاحقاً للاستقلال بوصفه حاكماً عاماً لها، كتب عن نيجيريا وعلاقة شمالها بجنوبها من منطلق يمكن أن يقال بأنه ينطبق على السودان:

"كان السبب القوى للعداوة الخلاف فى العادات العامة والسلوك بين الشمالى ذى الهيبة والاحترام، والحياء وبين الجنوبى المنطلق غير المكترث، ذى الصوت العالى الملحاح، الذى يُعبر عن خلافه داخل المجلس أو البرلمان دون الالتزام بالاخلاق الحميدة أو الانضباط. كان هناك شعور قوى بأن ينفصل الشمال النيجيرى عن الحكم الفدرالى ويتخلى عن محاولة التعامل مع الجنوبيين. تلاشت هذه الاثارة، ولكن العداوة التى خلفها النزاع لم يتم التغلب عليها بسرعة. كانت العداوة كامنة حتى الاستقلال وكانت بالتأكيد وراء رد الفعل المرير لسكان الشمال ضد الانقلاب العسكرى في مطلع يناير عام ١٩٦٦، عندما أُعدم ضباط الايبو السياسيين وضباط الجيش من الشمال والغرب، واصبحوا حكاماً لنيجيريا لبضعة اشهر. ولكن عندما حدث رد الفعل، فقد أُعدِم الالآف من الايبو فى الشمال، وغالباً ما تم ذلك بأبشع الصور. لقد طفحت الكراهية العميقة الدفينة". (٦٩)

وبنظرة متأملة للاحداث يبدو أن روبرتسون قد توصل الى أن اقليمى شمال نيجيريا وجنوبها كانا مختلفين لدرجة أن انفصالهما لقطرين ربما كان مبرراً: "ان مذكرتى التى كتبتها فى ديسمبر ١٩٥٦ لها علاقة بما يحدث هنا. إن النظرة العامة للناس فى الشمال تختلف بشكل كبير عن جنوب نيجيريا، مما يشير الى عدم وجود أى شىء مشترك بينهما. يقل الاختلاف بين الانجليزى والايطالى- لأن لكل منهما حضارة مشتركة قائمة على اسس اغريقية ورومانية وعلى المسيحية- مقارنة باختلاف القروي المسلم فى سوكوتو وكانو أو كارسينا وبين الايبو وايجو أو كالابارى. كيف يمكن بناء أى مصير مشترك أو قومية مشتركة بين اناس يختلفون بشكل تام فى الثقافة والدين وفى اسلوب الحياة؟" (٧٠)

إن هذه الملاحظة طرحها نفس الرجل الذى انقلب على خطة انفصال الجنوب فى السودان عام ١٩٤٦. ولكن فى عام ١٩٦٤ وخلال لحظة صراحة مع النفس، لم تكن

موثقة من قبل، عبّر روبرتسون عن حسرته للكاتب، بأنه ما كان له أن ينقض خطة الانفصال فى السودان، بل كان عليه ادراك حقيقة أن المجموعتين كانتا مختلفتين بدرجة كبيرة لا تمكنهما من تكوين أمة.[٧١] وكان روبرتسون حينها يحتاج الى من يطمئنه بأن الوحدة كانت هدفاً مثالياً كان يجب السعى لتحقيقها، ولكن النظرة المتأملة لما حدث كشفت بوضوح اخفاقات اكبر للذين لم يرتقوا لمستوى تحدى بناء الأمة مقارنة بأخطاء منْ نظروا لقيم الوحدة الوطنية.

والشىء الدال على مأساة السودان هو ان الاداريين الشماليين، الذين تسلموا زمام السلطة من البريطانيين فى الجنوب، افتقدوا الحساسية الواعية وحسن التعامل والانضباط؛ بل خلافاً لذلك، ابدوا عدم احترامهم، ان لم يكن احتقارهم المكشوف للسكان الجنوبيين. ومما زاد الأمر تعقيداً ما اشار اليه داؤد عبداللطيف من ان البريطانيين فضلوا التعامل مع زعماء القبائل على الطبقات المتعلمة، التى كانت طبيعياً اكثر قرباً للبريطانيين من زعماء القبائل. وبسرعة تكاتف الاداريون الجدد مع بعضهم البعض، ورغم سودانيتهم، كانوا اكثر جفوة وغربة عن زعماء القبائل وبالتالى عن جماهير الريف مقارنة بالبريطانيين.[٧٢] تزخر تقارير اضطرابات عام ١٩٥٥ فى الجنوب بوصف التصرفات التى اتخذها الاداريون السودانيون الشماليون، فى تعاونهم اللصيق مع التجار الشماليين، فى تأجيج ازمة الثقة بل وازمة الشرعية، مما ادى فى النهاية الى تفجر التمرد الذى قاد الى حرب اهلية واسعة النطاق. وذلك النهج، فى حد ذاته، يشير الى قصور الهوية الشمالية كاساس للوحدة الوطنية.

كانت عمليات الاستعراب والاسلمة تضيق كوعاء جامع للهوية الوطنية لعدة عوامل متداخلة:-

اولاً: لم يكن للعمليات المذكورة تصور بالأبعاد الشاسعة للبلاد.

ثانياً: كان الاستيعاب قائماً على التميّز العرقى والدينى الذى فضّل الهوية العربية الاسلامية ونظر بازدراء واحتقار للاجناس الافريقية السوداء وتقاليدها الوثنية.

ثالثاً: تميز التحول الى المجموعة المرموقة بطريقة انتقائية، شملت عناصر لهويات سابقة، ثقافية وعرقية ولكنها وارتها لتعلقها بالهوية المشّرفة.

رابعاً: وبما أن النموذجين، المكتسب والذى هُجر، يتعايشان فى السودان وعالمياً، لان العلاقات بين الاعراق والثقافات والاديان ما زالت تعكس الفرضيات القديمة عن التميّز، والدونية، وهو ما تتسم بها عمليات الاستعراب والاسلمة.

ومهما كان تأثير التعليم فى التشذيب والتعقل وتوسيع النظرة للعالم، ما زال السودانى الشمالى يحترم الهوية العربية-الاسلامية ويحتقر الهوية الزنجية الافريقية غير المسلمة. ولكن وبما أن بعض السمات العرقية والثقافية الافريقية

المحددة ما زالت لاصقة بالمستوعَبين من السودانيين العرب، فإن الامر لا يحتاج لمتخصص فى علم النفس ليفترض بأن مثل هذا الاحتقار لملامح وسمات ظاهرة فى التركيب الجسماني، لابد، وفى درجة من الوعى، أن تكون مصدراً للصراع والاختلال النفسى. حقيقةً، فإن نزعة السودانيين الشماليين للمبالغة فى العروبة والاسلام واحتقار العناصر الزنجية، يمكن أن تكون نتيجة الشعور العميق بمركب النقص، أو يمكن وضعها بشكل عكسى، الشعور بمركب التميز كعامل تعويضى لوضعهم الهامشى الظاهر امام العرب. وهناك عامل آخر له نفس الاهمية، هو ربط الهوية العربية الاسلامية بمصادر خارجية للتوجيه والالهام والزعامة والرعاية؛ الصلات التى كانت شائعة عبر التاريخ، باستثناء الفترة القصيرة لحكم المهدية. وحتى المهدى، لكى يؤكد شرعيته، كان عليه أن يصل نسبه ليس فقط بقبيلة قريش العربية، بل وبصلة الدم للنبى نفسه. وخلافاً لتعاليم الدين الاسلامى الاصولى، توارث احفاد المؤسسين للطوائف الزعامات الروحية، التى تحولت بمرور الزمن الى اسر دينية–سياسية حاكمة.

يري الصادق المهدى، "حفيد ابن المهدى القائد، ورئيس حزب الأمة"، فى نفسه التأهيل الفريد للقيادة، ليس فقط كوريث لعائلة المهدى الحاكمة، ولكن ايضاً لتعلمه فى جامعة اكسفورد. كما ان الطموحات السياسية المبنية على الدين لحسن الترابى، زعيم الجبهة الاسلامية القومية، لا تخلو كلية من اسس تقليدية، لأن لعائلته أيضاً خلفية الزعامات الروحية؛ ويقال بأن احد اسلافه كان اول من اعلن أنه المهدى فى مكة.[٧٣] هذه الخلفية، مقترنة بشهاداته العالية فى القانون من لندن وباريس، اقنعت الترابى بأنه الاكثر تأهيلاً للزعامة، لاسباب دينية وبمقاييس التحضر ايضاً. فى البداية، وقبل أن يصبحا متنافسين سياسيين، دعم كل منهما الآخر عبر الصداقة والمصاهرة، ولكن هذه العلاقة تحولت اخيراً الى عداوة مريرة داخل العائلة، لسعى كل منهما للزعامة الدينية والسياسية للبلاد.

وهكذا يقف الصادق المهدى وحسن الترابى على نفس الارضية الدينية، والسياسية، التقليدية والحديثة فى سعيهما للزعامة. ولكى يتفوق الصادق على الترابى، كان عليه أن يبرز نفوذه الموروث، الذى يعتبره الترابى ليس فقط رجعياً بل ومسيئاً لأسلافه. ولكن ولكي يفترض بأنه اكثر اهلية للزعامة من الصادق، كان على الترابى ليس فقط تأكيد تفوقه فى التعليم، بل رفض وراثة أسرة المهدى ايضاً، مما يجعل الإساءة شخصية وضد المؤسسة المهدية ايضاً. توضح شخصيتا الرجلين ومواقفهما السياسية التداخل اللصيق بين الماضى والحاضر ودورهما فى تشكيل المستقبل. وبالطبع يمكن أن تكون هنالك اختلافات فى تفسيرهما لقواعد الاسلام، وعن علاقة الدين بالدولة، ولكنها تعد بسيطة جداً وهامشية مقارنة بنزاع المصالح فى تسييس الدين واستغلاله سعياً للسلطة. إن خلافهما الاساسى شخصى،

يتمركز فى تنافسهما على السلطة.

وهكذا، وبعد اجيال من محمد أحمد -المهدى، والذى ينظر اليه، بشكل واسع فى الشمال، بأنه مؤسس القومية السودانية الحديثة، مازالت قيادته الروحية والسياسية مشخصنه كموروث،تتحول عبر نظام التوريث للابناء بطريقة تشابه التقليد الصوفى، الذى حاولت الثورة المهدية فى بدايتها اجتثاثه ولكنها فشلت فى ذلك. وخلافاً لذلك، اصبح موروث الثورة المهدية مرتبطا، انْ لم يكن قد انحصر داخل اطار الصوفية والطائفية، اللتين اصبحتا من مظاهر مزج السياسة بالدين حسب الصيغة السودانية للديمقراطية. وتكمن المأساة الدائمة لموروث الثورة المهدية فى وعدها للأمة وفشلها الذريع فى تحقيق التغييرات التى سعى للمهدى لاحداثها. وبشكل خاص، حربه ضد الصوفية التى انتهت فقط بالاستقطاب فى العقيدة الاسلامية، حين تمت مساومة القيم الاصولية التى نادى بها مع واقع التوجهات الصوفية فى السودان؛ تاركاً الزعماء الدينيين السياسيين متأرجحين بين الاتجاهين وبالتالى صارت الأمة مستقطبة خلفهما. تم تحويل الصوفية إلى الطائفية السياسية، والتى بموجبها تم حصر دور احفاد المهدى داخل قسم من بين الاقسام الطائفية المتنافسة، ولكنه مثّل احد القسمين القائدين، وربما كان أكثرها نفوذاً وقوة مقارنة بالطوائف الاخرى. والاكثر دلالة، حقيقة أن المهدى نفسه عيّن لخلافته واحداً ليس فقط من خارج اسرته وعشيرته بل ومن خارج قبيلته. ومنذ ذلك الحين، ورغماً عن موقفه، انتهجت الاسرة الدينية التى اسسها المهدى وبصرامة نظام التسلسل الوراثى للابن الاكبر فى الخلافة. وهكذا تحولت المهدية الى الصوفية فى المحك العملى.

إنْ كان ذلك هو الموروث الطاغى الوحيد للتجربة المهدية، فربما كان محمدة فى الحقيقة، لأنه كان من الممكن للاسلام ان يكون ذا توجه اكثر محلية داخل اطار تعاليم الصوفية المنتقاة، التى تقوم على قاعدة عش ودع غيرك يعيش، لإثراء وتقدم الاسلام عبر التكامل الليبرالى الحر مع القيم الروحانية والاخلاقية المحلية. ولكن الثورة المهدية ولّدت لدى السودانيين الطموح والتطلع للارتباط بفكرة الاسلام الاصولى الرسمى المتبع عالمياً، والذى تنادى به قيادة الجبهة الاسلامية القومية الحالية، وزعيمها حسن الترابى. ولكى يجعل الامور اكثر صعوبة على منافسيه من بيت المهدى، اصبح الترابى واحداً من القادة المعبرين الداعين للدولة الاسلامية التى تصورها محمد أحمد المهدى، ليس فقط للسودان، بل وللعالم اجمع. ويجند الترابى الخبرات والنظرة الشاملة بصورة اكبر من تصورات احفاد المهدى.

ينطوى العبء السياسى الحالى، المطلوب من السودان تحمله، على الكثير من الاحداث التاريخية التى تمتد الى البعيد، ولكنها ترتكز على موروث المهدية، التى كانت منذ بدايتها، فى ذات الوقت، قومية، جماعية، محلية، عشائرية وفردية فى نظرتها. وحتى فظاعة التضحية البشرية الفائقة والتى عن طريقها جازفت الحركة

المهدية، تركت ارثاً يقوم قادة البعث الاسلامى الآن من امثال حسن الترابى لاحيائه. مشيراً الى التجربة الاوروبية، خاصة الثورة الفرنسية، ظل الترابى يحاجج مردداً بأن التغيرات الكبرى فى التاريخ لا يمكن تحقيقها الا بالتضحيات البشرية الجسيمة، وإن سيول الدماء الغزيرة هى مفتاح النجاح لتحقيق التغيرات الاساسية. ويعتبر الترابى الاهتمام بأمر فقدان الحياة قصوراً فى التفكير وخضوعاً لتهديد القوى المناوئة للتغيير الثورى المنشود.

إن مثل هذا التفسير لتاريخ المهدية القائم على الظروف الموضوعية ذات الصلة، مهم جداً بصفة خاصة، لأنه، على ضوء السياسة المبنية على الوراثة فى السودان، حيث يتم تسييس التاريخ لخدمة اغراض آنية، يُعد فهم نفسيات القادة الرئيسيين المفتاح لحل رموز الاشارات المشفرة التى تتفشى فى الحياة السياسية السودانية. والنقطة الاساسية هى أن هناك مصالح خاصة ليست لها اهمية قومية، واقل شمولاً، عما يفترض من ادعاءات بقوميتها فى الغالب. وحقيقةً، تكون جذورها ضحلة أو شخصية فى الاساس.

وفيما يتعلق بموضوع العلاقة مع الجنوب، يقتنع الصادق المهدى والترابى تماماً بتفوق ما يقفان من اجله فى الاسلام والهوية العربية وعلاقتهما بمفهومها العرقى والثقافى.[٧٤] بمعنى آخر، فإنهما ينظران الى الجنوب على انه بدائى ويحق له الخلاص عبر الاسلام، ويريان المسيحية عاملاً سطحياً، ونفوذاً غريباً؛ لم تتعمق جذورها الى الآن ولهذا يمكن اقتلاعها. وكما أوضح أحد علماء الدين السودانيين حديثاً: "بالنسبة لـ"الاخوان المسلمون"، كان ينظر الى الجنوب على أنه المكان النائى والرمز الغامض. ومثل بقية المتعلمين، يرى "الاخوان المسلمون"، الجنوب على انه الاخ الغريب، المفقود، الذى يجب انتشاله عبر انتشار الاسلام، واللغة العربية وسبل الاتصال الجيدة." [٧٥]

تُعتبرَ الهوية السودانية الشمالية بذلك محصلة لعملية تاريخية معقدة احتوت على تناقضات فى بعض الاحيان. ورغم أن الغزو العربى الاسلامى، لم يكن حاسماً، إلاّ أنه فرض نظاماً كرّس رموز الهوية التى تفضلها السياسات الرسمية وتم دعمها والتنظير لها لتكون مثالية. ومع ذلك فإن الاطار العام تَضَمَّنَ القيَم والمؤسسات التقليدية. كما أثَّر شعور العزة المحلى ايضاً على العملية، التى تبلورت فى النظرة المتفردة للهوية العربية الاسلامية السائدة الآن فى الشمال. [٧٦]

اعترفت الادارات المتعاقبة، بما فيها الحكم الانجليزى-المصرى، بل دعّمت تلك النظرة للهوية، مما ادى الى تعميق قبضتها على العقلية الشمالية. لاحظ على مزروعى أن الاقليم : " قد حقق درجة عالية من التمازج الثقافى. وإن الشمال لوحده يمكن وبسهولة أن يكون دولة حسب المفهوم الاوروبى التقليدى خلال ما يقرب من جيل" [٧٧] إن تقدير مزروعى مبالغ فيه بوضوح، لأن، المعترف به بشكل واسع، ان

وجود الوحدة والتمازج فى الشمال ناتج بدرجة كبيرة **فقط** بسبب المجابهة مع الجنوب.(٧٨)

على ضوء الدوائر الدائمة الاتساع للاتصال والتفاعل، **تجابه العقلية الشمالية** التحدى من المفهوم الجديد للوطنية التعددية. واصبحت **هوية الشمال** محل تساؤل ليس فقط وفق شروطها، ولكن وبصفة خاصة فى **سياق كل السودان**؛ ولهذا كانت الازمة. فالاشارة الى ازمة الهوية الوطنية غالباً ما **تثير حفيظة العديد** من الشماليين، لانهم قد استوعبوا بالكامل داخل **هذه الهوية المركبة، ويشعرون** معها بالامن والطمأنينة، ولا يرون غضاضة **فى التميز المفترض للعروبة والاسلام** على العناصر الزنجية المحلية. وحقيقةً، **يجد الشماليون صعوبة فى فهم السبب** وراء مقاومة الجنوب بصلابة **لهذا المفهوم الثرى للتميّز للهوية.(٧٩) وتمثل الهوية العربية الاسلامية المركّبة بالنسبة للشماليين، حسب منطوق الآية : "وكنتم** خير أمة أُخرجت **للناس**..."(٨٠)

وعلى النقيض التام للشمال، ظل سكان الجنوب من بين اكثر السكان عزلة فى افريقيا، ولم يتم لهم الاتصال بالعالم الخارجى. فالحدود بين الشمال والجنوب قد تحصنت نتيجة تاريخ مرير من العداوات والاحتقار المتبادل. وبينما تم تخفيف وكسر حدة العداء بتدخل الاستعمار البريطانى، الاّ أنه وبطريقة ما تعمّق وتشذّب وتواصل حتى داخل الاطار الحالى لبناء الأمة.

وإذا ما كان الشمال قطراً منفصلاً، ربما لم تكن لكل هذه العوامل اهمية كبيرة، فيما عدا وضع السكان من غير العرب داخل الشمال، الذين اكّدوا على هويتهم غير العربية وحافظوا عليها بغيرة. ولكن للشمال جنوباً لينازله. والآن تعبّر الجبهة الاسلامية القومية والنظام العسكرى فى الخرطوم من جانب، والحركة الشعبية لتحرير السودان من جانب آخر، عن النماذج الاكثر حداثة للهويات التى تبلورت عبر فترات طويلة من تاريخ يحمل افتراضات عميقة الجذور. بينما شهد هذا التاريخ بعض الفترات الناصعة من الهدوء والتعقل وحتى التحول، لكن فيما يبدو الآن، اصبح الموقفان غير متوافقين. عندما تُقَارن تجربة الجُنوبيين مع عمليات الاستعراب والاسلمة التى يمر بها الشمال، لن يكون هناك شك فى ادراك حجم ازمة الهوية فى السودان، وما يجب تحمله لمقابلة التحدى لاعادة صياغة هوية وطنية جامعة شاملة.

الفصل الثالث

الهوية الجنوبية: المقاومة

بدأت نشأة هوية المقاومة الجنوبية فى الفترة التى سبقت الحكم الثنائى الانجليزى-المصرى، فى وقت كان فيه الجنوب مرتعاً لغزوات الرقيق، وتواصلت خلال فترة الحكم الاستعمارى، الذى رغم انه كان مرفوضاً من حيث المبدأ، كفل للجنوبيين الفترة الوحيدة من السلم، الذى لم يعهدوه لقرون. وكما كان الحال فى الشمال، يمكن وصف الفترة السابقة للاستعمار فى الجنوب بالمرحلة التقليدية؛ بينما شكلّ التدخل الادارى الاستعمارى الفترة الانتقالية، التى افرزت مرحلة التحديث التى تسارعت بدورها بسبب التطورات التى حدثت بعد الاستعمار.

المقاومة قبل الاستعمار الثنائى:

الجانب الهام للمواجهة الجنوبية مع العرب، قبل أو بعد دخول الاسلام، هو انه وبرغم استمرار غزو العرب للجنوب بصورة متواصلة من أجل الرقيق، إلاّ انهم لم يتوغلوا جنوباً ولم يحاولوا الاستقرار. فالمستنقعات والحشرات، والرطوبة القارية والمقاومة الشرسة للقبائل ايضاً جعلت الصلة هامشية برغم عنفها. اضافة الى ذلك، ولمّا كان العربى المسلم راغباً فقط فى القيمة الحقيقية الكامنة فى الزنجى كرقيق، لم تكن لديه الرغبة للاختلاط والتكامل معه مثلما حدث فى الشمال. واذا ما تم تحويل الزنوج الجنوبيين الى الاسلام، لما وجد العرب المبرر لغزوات الرق. وبالتالى وكما لاحظ دنستان واى، "لم يكن هنام تحالف سياسى أو وحدة بين الشمال والجنوب لسودان اليوم قبل المغامرات التركية-المصرية لغزو الجنوب" (١)

رغم ان الأتراك-المصريين والمهدويين غزوا الجنوب لتوسيع سيطرتهم، وكان

ممكناً تمييزهم عن تجار الرقيق العاديين، تضمنت غزواتهم الرق ايضاً، ولم يختلفوا، حقيقةً، عن تجار الرقيق العاديين. ولهذا السبب، فإن الذاكرة المحلية فى الجنوب توحّد بينهم فكرياً وتربطهم بالخراب الكامل للعالم. بعد فتح مديرتى بحر الغزال والاستوائية بواسطة الحكومة التركية-المصرية فى بداية عشرينات القرن التاسع عشر، وبعد تحقيق المزيد من الأمن ضد الغزاة الآخرين، بدأت تجارة الرقيق فى الازدهار بصورة واسعة، واتخذت حجماً ضخماً.

إبان الفتح التركى، كان معظم ما يسمى الآن بشمال السودان تحت سيطرة مملكتى سنار ودارفور؛ بينما كانت مجارى الانهار الجنوبيه، والمراعى والسهول المجاورة جنوباً تحت سيطرة المجموعات الاثنية الاربعة الكبرى، الدينكا، النوير، الشلك والأنواك، التى قاومت غزوات الشماليين لقرون. وبما أن محمد على، الحاكم التركى فى مصر، لم يتمكن من الحصول على ما يكفيه من ذهب فى الشمال، فقد سعى لتوسيع دائرة بحثه بمساعدة رعاياه الشماليين، الذين كانوا يأملون فى تخفيف مطالب الحكومة من الضرائب، ولتحقيق مصالحهم الخاصة فى الجنوب ايضاً.

قاد القبطان سليم الضابط البحرى التركى، حملات خلال الفترة ١٨٣٩-١٨٤١ للكشف عن منابع النيل الأبيض ومسح الامكانيات الاقتصادية للاقليم. تمكن سليم من ولوج منطقة المستنقعات حتى غوندوكورو والرجاف، بالقرب من جوبا عاصمة الجنوب اليوم، وهكذا مهد الطريق للحملات التى تلت. ضمت تلك الحملات المكتشفين، الجنود، التجار، المبشرين المسيحيين الاوروبيين، المصريين، السوريين، وآخرين من رعايا الدولة العثمانية، الى جانب السودانيين الشماليين، الذين كوّن بعضهم جيوشهم الخاصة بهم فى مختلف انحاء الجنوب؛ وتمكنوا من الحصول على العاج والرقيق، مستغلين التجارة والغزوات فارضين الأتاوات على من تم قهرهم من السكان. واقام الاوروبيون مع شركائهم العرب وخدمهم معسكرات الرقيق، أو (الزرائب)، كمراكز للتجارة والسيطرة المحلية. يصف أبيل ألير، "الدراما المفجعة" التى غرست "بذرة المرارة والعنف والمقاومة"، والمستوى الذى واصل به ذلك الارث تسميم العلاقات بين الشمال والجنوب الى يومنا هذا:

"فى اواسط الستينات واوائل السبعينات من العام الف وثمانمائة، توسعت الشبكات العسكرية والتجارية فى كل انحاء الجنوب بواسطة السودانيين الشماليين، والرسميين الأتراك والمصريين، الذين عملوا احياناً فى تنافس، ولكن، غالباً ما تعاونوا مع بعضهم البعض. ولهذا، فمن وجهة نظر الجنوبيين... لم يكن هناك ولو القليل للتفريق بين المجموعتين من المستغلين والغاصبين.. فى بحر الغزال تحكم التاجر الجعلى الزبير رحمة منصور تماماً، واقتلع قبائل الفرتيت، مطوراً وموسعاً للمراكز الادارية وطرق تجارة الرقيق عبر بحر الغزال الى دارفور وكردفان. ولما

فشلت القوات التركية-المصرية فى هزيمته، قام الخديوى اسماعيل بتعيينه فى عام ١٨٧٣ حاكماً على بحر الغزال، وتمت ترقيته فى ذات الوقت الى درجة "الباشوية" الشرفية. نال الزبير تقديراً عظيماً لدى بعض الاوساط السودانية، لدرجة انه فى مناسبة الاستقلال عام ١٩٥٦، تمت تسمية احد الشوارع فى العاصمة الوطنية بأسمه، بالرغم من الاساءة التى عنتها وما زالت تعنيها تلك الخطوة للسودانيين الجنوبيين."[٢]

رسخت المقاومة لغزوات تجار الرقيق، من العرب والأتراك، لدى الجنوبيين شكوكاً عميقة وكراهية لأى اجنبى قادم من الشمال. لقد رأوا فيهم جميعاً غزاة مستغلين. وحتى السير صمويل بيكر، الذي كلفه اسماعيل باشا حاكم مصر، عام ١٨٦٩، اقامة سلسلة من القلاع لمقاومة تجارة الرقيق والعبودية، لم يجد التعاون من الجنوبيين. وكانت انطباعاته عن الدمار الذى وقع على السكان معبّرةً: "من المستحيل وصف التغيير الذى حدث منذ زيارتي المسابقة لهذه البلاد. كانت المنطقة حديقة مثالية فى السابق؛ مزدحمة بالسكان وكانت تنتج كل ما يشتهيه الانسان. وكانت القرى كثيرة، كانت الزراعات تنمو على اطراف وجوانب التلال المنحدرة نحو ضفاف الانهار، وكانت ملابس السكان نظيفة مصنوعة من قماش من لب اشجار محلية. لقد تغير المنظر: اصبح كل هذا قفراً. هرب السكان. لا وجود لقرى. تلك كانت النتيجة الحتمية لاقامة معسكرات تجار الرقيق الوافدين من الخرطوم. كانوا يختطفون النساء والاطفال، يغتصبون ويدمرون اينما حلوا".[٣]

لم ينجح السير صمويل بيكر فى احتلال الجنوب. وايقاف تجارة الرقيق. لم تؤسس مراكز ادارية ذات فعالية. واستمرت تجارة الرقيق في الازدهار دون توقف. وفى عام ١٨٧٤ خلف السير بيكر الجنرال غردون، الذى عُرف عنه تميزه كضابط حربى فى الصين. كانت مهمة غردون اقامة الادارة ومحاربة الرق. وعندما غادر بعدها بعامين، "كانت السلطة المصرية ما تزال ضعيفة واستمرت تجارة الرقيق فى ازدهارها."[٤] بعدها بقليل تم تعيين غردون حاكماً عاماً للسودان، وكانت مهمته تهدئة البلاد وانهاء تجارة الرقيق. ورغم أنه حقق بعض النجاح ضد تجارة الرقيق "باستخدام قوة البوليس النهرى الصغيرة التى تم تكوينها فى عام ١٨٦٤.. إلاّ أن الرشوة والفساد احبطتا مجهوداته فى ذلك المجال."[٥] لقد احدثت الادارة التركية خراباً عاماً بكل القطر شماله وجنوبه.

فى مثل تلك الظروف، يمكن ادراك السبب وراء شعبية الثورة المهدية في البداية كحركة معادية للاتراك وكحلف ضد عدو مشترك، اكثر من كونها اساساً لوحدة وطنية دائمة. يُعدّ تجاوب السكان "النيليين" في الجنوب مع المهدى مثالاً جيداً للطريقة الاختيارية التى كان يميل اليها الجنوبيون فى تبنى واستيعاب العناصر العربية الاسلامية داخل اطارهم الثقافى الخاص. لقد الهمتهم الرسالة المقدسة

للمهدى روحيا، وعُرف المهدي حسب نطقهم بـ: "مادى". كانوا يعتقدون بأنه ظهر ليحرر كل سكان البلاد من الاضطهاد الأجنبى. ألفت قبيلة الدينكا، وهى واحدة من كبريات المجموعات النيلية، بعض الترانيم الدينية التى صورت المهدى رمزاً يمثل الروح دينج، إلههم المرتبط بالمطر والبرق، اللذين يعتبران دليلاً علي القدرة الالهية. لقد صلّوا من اجله لانقاذهم من عذابهم الطويل على أيدى الغزاة المتتابعين، والذين اصبح المهدويون من ضمنهم فى النهاية. كان المهدى، رمزاً للقوة الروحية، والعدالة وكان يُعْرف لديهم بإبن دينق، ولكنهم كانوا ينظرون لانصار المهدى على انهم عرب معتدون.(٦)

النيليون والجنوبيون بشكل عام لم يعتنقوا الاسلام. بعد انتصار المهدية بقليل دخلوا فى خلاف مع المهدويين. نقل المهدويون المتشددون، الواثقون من رسالتهم الالهية لخلاص العالم من الكفار، نقلوا الحرب المقدسة الى الجنوب، ومعها عاد الرق بشكل واسع.(٧) بالرغم من أن الجنوبيين كانوا حريصين على تحرير انفسهم من الحكم المصرى، الا انهم لم يكونوا ليقبلوا بأى سادة غرباء جدد وبخاصة تجار الرقيق. ولذلك قاوموا. ليستعمل الدينكا نفس الترانيم الدينية، التى سبق ونظموها فى مدح المهدى كصلاة مساعدة للروح المستوعبة (مادى) ابن دينق، فى حربهم ضد المهدويين الغزاة. تلك التجارب دفعت الجنوبيين للشك فى أى غريب أجنبى.

واجه الرواد الاوائل للتبشير المسيحى، الذين وصلوا الجنوب قبل اعادة الاحتلال صعوبات فى تقبلهم. سجل القس جووين تجربته: بينما قام بعض المبشرين بنظافة الأرض ونصبوا عليها خيامهم للاستقرار، قامت مجموعة من الاهالى المتشككين بمراقبتهم بدافع حب الاستطلاع. "سألهم رئيس المجموعة عن سبب حضورهم، وهل يمثلون الحكومة؟ لا. لقد حضروا لعقد صداقات معهم ولتعلم لغتهم، لتعريفهم بالله، والارتقاء بهم لمستوى اعلى من الحضارة. "[اعتاد العرب على بذل وعود مشابهة لينالوا ثقتنا، وفجأة فى الليل يخرجون بنادقهم، يحيطون بالقرى، يقتلون كبار السن ويحملون الباقين للعبودية.]"(٨)

كتب الميجور تيثيرنجتّون، احد اقدم الاداريين البريطانيين فى ارض الدينكا، عن تدهور النظام الاجتماعى والنظرة الشخصية لدينكا الريك نتيجة المطاردات المستمرة من تجار الرقيق العرب، والآثار المفضية لضعضعة الروح المعنوية نتيجة الغزوات التى عانوا منها خلال نصف قرن قبل قيام الحكم البريطانى. "لقد فقدوا مئات الآلاف من الابقار؛ وقُتِل وأُسِر الآلاف من الرجال، والنساء والاطفال الذين اخذوا كرقيق، أو ماتوا نتيجة المجاعات، ولكن الناجين منهم حافظوا على حياتهم بعيداً داخل المستنقعات، وقاوموا بشجاعة بشن الهجمات المضادة ضد الغزاة كلما كان ذلك ممكناً، كما اضمروا الاشمئزاز والاحتقار للاجنبى واساليبه."(٩)

يشير الدينكا الى فترات حكم الأتراك-المصريين والمهدويين بالزمن الذى "أفسد

فيه العالم"، وهو تعبيرٌ عن كراهية، يتحدثون عنها باستمرار وبصورة حيّة. خلال المقابلات الواسعة التى اجراها المؤلف مع زعماء الدينكا وشيوخهم وكبارهم حول الماضى، الحاضر، والمستقبل لمواطنيهم فى اطار السودان، برز هذا الموضوع فى ذاكرتهم الجماعية كعامل حيوى، يجدد هوية المقاومة فيهم للشمال العربى المسلم. يتذكرون الثورة المهدية ودعوتها فى البداية لإنقاذ المواطنين من اضطهاد واستغلال حكم الأتراك والمصريين، ولكن اتضح لهم فيما بعد بأن المهدية نفسها كانت سبباً رئيسياً للدمار. وحسب اقوال الزعيم قيرديت، "بالرغم من أن المهدى بدأ منقذاً، إلا أن حكمه صار سيئاً، كان يريد استعباد المواطنين."(١٠) ويحدد الزعيم قيرديت الأتراك وقبيلة الدناقلة المهدوية كعناصر للخراب فى الجنوب: "هم الذين افسدوا بلدنا، اعتقلوا مواطنينا وباعوهم. كانوا يهجمون على المنطقة يخربونها، وعندما يحتلونها يأخذون السكان لضمهم الى جيشهم كرقيق. وإذا كان لجنوبى ما أطفال، كان يمكن أن يعطيهم طفلاً أو اثنين املاً فى ضمان حياته وربما لمساعدته فى معيشته."(١١)

اما الزعيم ماكوى بيلكوى فقد وضّح النقطة بتركيز طغى على مشاعره: "الأنصار [أتباع المهدى] هم الذين دمروا البلاد.. وهذا ما يسمى بافساد العالم.. نعم كانوا يحضرون بالجمال والحمير والبغال والبنادق، نعم كانت تلك طريقتهم لقتل الناس، لقد دمروا مناطق حتى وصلوا إلينا هنا -بعدها اخذوا الناس وباعوهم. كانوا يهللون "لا اله إلاّ الله محمد رسول الله". وكان ذلك ما يرددونه عندما يذبحون، ويذبحون ويذبحون."(١٢) الزعيم ماكوى، رجل عجوز ربما كان فى التسعينات من العمر عند اجراء المقابلة عام ١٩٧٣، ادعى بأنه لا يتحدث نقلاً عن آخرين: "لقد رأيت الانصار، ورأيت الدمار الذى لحق بمواطنينا. لقد رأيت جياد الأنصار."(١٣) الزعيم أرول كاكول بدأ بشىء من السخرية، عندما تحدث معلقاً على الدمار "لقد حدث كل ذلك من اولئك العرب الذين هم اقرباؤنا اليوم. وتلك كانت الطريقة التى اذلونا بها."(١٤)

ورغم أن ما رواه زعماء الدينكا وكبارهم، يظهرهم كضحايا لا حيلة لهم ولا قوة حيال عديمى الضمير من غزاة الرقيق، إلا إنه يؤكد ايضاً موضوع المقاومة الجنوبية الذى غاب عن ذاكرة ميجور تيثرنجتون. واستناداً الى الزعيم البينو آكوت أنه عندما تُنقل الاشارة عن هجوم وشيك من العرب: "كان الدينكا يقرعون طبول الحرب- ويذهب الكشافون الى المقدمة ليتعرفوا على مكان تواجد العرب. كان العرب يتوقفون للنوم، معتقدين بأنهم قد تركوا الدينكا وراءهم.. ولكن كان الدينكا يقدمون ويهجمون ويقبضون على بعضهم، ويطلقون سراح اسراهم من قبضة العرب."(١٥) ويسترجع الزعيم بيونق ميجاك "كان العربى يقتل اى جنوبى يقابله، وبعدها يحضر الدينكا يبحثون عنه ويهجمون عليه ليلاً ليقتلونه ومن معه".(١٦)

بينما كانت جيوش لوردات الرقيق المحترفين احسن تجهيزاً، لم يكن تسليح رجال القبائل العربية، التى جازفت بغزواتها من اجل الرقيق، متفوقاً عن الدينكا كثيراً. الرويات تفيد، بأنه كان هناك توازن نسبى للقوة بين العرب والقبائل الجنوبية. يصف الزعيم باقوت دينق حروب العرب والدينكا بأنها كانت فى البداية تعكس توازناً، ولكن اهتز ذلك التّوازن لاحقاً بعد أن تحصل العرب على الاسلحة الحديثة. "تحققت قوة العربى فقط حديثاً عندما تحصل على الجياد والبنادق. أما فى الماضى فإن العرب حطمونا ونحن ايضاً حطمناهم... قبضوا مواطنينا وقبضنا نحن عليهم؛ وهو ما يفسر وجود بعض العرب فى أراضى الدينكا اليوم. بعض مواطنيهم يقيمون بيننا وبعض مواطنينا يعيشون معهم."(١٧)

ورغماً عن ذلك، لم تكن هناك مقارنة بين الخراب الهائل والمهانة العظيمة التى وقعت على الجنوبيين بواسطة مؤسسة الرق وبين الأعداد القليلة نسبياً التى اسرها الجنوبيون من بين الغزاة من الشمال. هذا هو السبب الذى ظلت معه وصمة الرق أكثر الأمور بروزاً فى التاريخ المرير بين الشمال والجنوب؛ وللتمثل فى اعتداءات وعداوات عربية افريقية. ورغم أن الدينكا كانوا يأسرون بعض العرب، إلاّ انهم يرفضون بشدة الزعم القائل بأن الرق كان أمراً عادياً مرتبطاً بحروب القبائل وكان ممارساً من الجميع؛ وبين القبائل الجنوبية نفسها. بالنسبة للدينكا، يُعتبر الرق موروثاً عربياً ويناقض تماماً قيم الدينكا الثقافية. وكما أفاد العرب الذين تم أسرهم، بأنهم لم يعاملوا كرقيق قط، بل تم تبنيهم داخل عائلات الدينكا واصبحوا اقارب لهم.

كانت المقاومة الجنوبية قبل الحكم الثنائى نضالاً ضد أفواج جالبى الرقيق من الشمال؛ ويسود اليوم فى الشمال شعور عميق ضد الاشارة لتجارة الرقيق. وحتى التعليم عن الرق، خلال فترة الحكم الاستعمارى، كان يدان بشكل واسع فى الشمال بدعوى أنه كان يشجع على الكراهية والغضب الجنوبى للشمال، ويبثه العملاء الشريرون للامبريالية. علّق على ذلك اسماعيل الأزهرى، أول رئيس وزراء، ورئيس مجلس السيادة لاحقا. قائلاً: "أُعِدّتْ بحذق خطة خبيثة، كان غرضها ترسيخ العداوة والجفوة بين ابناء البلد الواحد".(١٨)

جادل المتحدث باسم الجنوب فى مؤتمر المائدة المستديرة الخاص بمشكلة الجنوب، عام ١٩٦٥، بأن الرق "لا يمكن نسيانه، خاصة وانه لم يتم أى اجراء ليدل بوضوح بأن هناك تغييراً فى النوايا وسط ولاة الأمر من حفدة المسئولين عنه. نذكّر المؤتمر بذلك الموروث التاريخى لأننا نعتقد بأن هناك درساً يمكن استخلاصه من تفهمنا لموضوع الرق. وإن ادراكه يمكن أن يمدنا بالحكمة لتجنب أى زلات قادمة تفادياً لأى حسابات خاطئة فى المستقبل."(١٩)

لا بد من التمييز بين نقاش موضوع الرق، الذى يهدف الى اثارة العداوة بين

الشمال والجنوب، وبين الادراك الحقيقى للطريقة التى شكل بها الماضي الحاضر. إن التعامى عن جذور نزاع الهوية يعنى بأن الأمة لا يمكن أن تتعلم من دروس التاريخ، ولن تضمد جراح الماضى. عندما يكرر التاريخ نفسه، كما كشفت بعض الاتهامات حديثاً بصورة فاجعة عن عودة الرق، وعندما لا تندمل تلك الجراح، فإن أى احتمالات للعلاج متوقعة قد تتلاشى بقدر كبير. لأن الادراك الواضح للماضى، يعد واحداً من الشروط اللازمة لعلاج علل الحاضر.

يميل الشماليون عموماً الى تفسير الرق بشكل دفاعى على أنه ظاهرة عامة وعالمية، كان الغرب الاوروبى أسوأ المتهمين فيها؛ ويدافعون ايضاً زاعمين بأن من تم استرقاقهم بواسطة العرب كانوا احسن حالاً من أولئك الذين تم استرقاقهم في العالم الغربى. واستناداً الى تيم نيبلوك، بينما كان عنصر الاختراق الشمالى للجنوب عبر تجارة الرقيق قد "ساعد فى تشكيل المفاهيم لدى الجنوبيين عن السودانيين الشماليين عند الإستقلال، فإن تركيز الاهتمام اساساً على الدور المدمر للشمال ربما لا يمكن تبريره."(٢٠) يحاجج نيبلوك بأن الرق فى الجنوب لم يتم تنظيمه بواسطة الشماليين ولكن كان معظمه بواسطة الاوروبيين والأتراك والمصريين مستنداً فى ذلك على ما كتبه السودانيون الشماليون. ويوضح نيبلوك بأن الرق فى السودان، خلافاً لما كان يمارس فى المستعمرات البريطانية وفى الامريكتين، شمل فى معظمه الخدمة المنزلية التي تم فيها قبول الرقيق ضمن الأسرة. واعتنق الرقيق الاسلام، وكان اطفالهم عادة نتاجاً للاختلاط مع ارباب الأسر من المسلمين؛ ويتم استيعابهم ليصبحوا احراراً فى المجموعة العربية المسلمة التى يعيشون فيها.(٢١)

ومن المفيد الاشارة هنا الى بعض العوامل المميّزة بين الوضعين:

اولاً: أكثر ما يهم سكان الجنوب المعاملات التاريخية التى لها تداعيات عملية فى الحاضر، لأن تاريخ العلاقات بين الشمال والجنوب له اهمية آنية اكبر بالنسبة لهم، مقارنة بالسلوك التاريخى للاوروبيين والذى يعتبر جزءاً من الماضى البعيد.

ثانياً: الجنوبيون ليسوا سلالة للرقيق، ولايعيشون فى كنف اسيادهم السابقين، بل يقيمون فى بيئتهم الجغرافية المحددة، لهم مطالب نحو الحرية التامة والمساواة فى اطار الدولة. والمقارنة بأفضلية ظروف أخوانهم التعساء الذين سقطوا ضحايا الرق للعرب، مقارنة بسوء احوال اولئك الذين تم استرقاقهم بواسطة الاوروبيين، تعتبر تحقيراً فى غير موضعه؛ لأن للاهانات السابقة صلة بالتصرفات الشمالية الحالية، التي ولّدت مرارة لا علاقة لها بمحمدة أو لعنة الرق فى المجتمعات الأوربية أو العربية.(٢٢) وكما يجادل جابريل واربرج "بينما، لم يخترع السودانيون الشماليون المسلمون غزوات الرقيق تاريخياً ولم يكونوا الاوائل لنقلها للسودان، فإن الحقيقة تبقى فى أن تجار العاج والرقيق من الأوربيين والمصريين، وسبق كلاهما السودانيين، تركوا المنطقة عندما اصبحت غير مجدية لهم. سعى السودانيون

الشماليون، فى الجانب الآخر، لتوطيد أنفسهم فى الجنوب بصفة دائمة، وهكذا فان ارثهم كتجار رقيق، فى زمن ما، قد جعل الأمور صعبة بالنسبة لهم لاقناع اخوانهم الجنوبيين بنواياهم الحسنة."[٢٣] وكما اشار روبرت كولينز، "إن قرار زراعة البذور المرّة المتمثل فى التدخل العربى، ساعد وبسرعة فى تعاظم عدم الثقة والعنف الذى ساد العلاقات بين السودانيين الشماليين والجنوبيين الى يومنا هذا."[٢٤] ولهذا السبب فإن الامر لا يتعلق بمقارنة انواع الرق، ولكن ما يهم هو عمق جذور العداوات التاريخية بين مجموعتين مختلفتين ومنفصلتين اقليمياً وكيفية معالجة هذا الامر اليوم. والتعامى الشمالى عن الجذور التاريخية يُعدّ مجرد هروب من المشكلة.

تمثل مراحل التاريخ السودانى السابقة للحكم الثنائى الاطار الذى لم يتأثر فيه السكان المحليون كثيراً بتغيرات اجتماعية جذرية، بالرغم من اضطرابات وتقلبات القرن التاسع عشر. وفى واقع الامر، قاومت البلاد تأثير النفوذ العربي والتركي، بينما صاحب الحكم البريطانى التحول نحو التحديث.

الحكــم الثنــائى

كان الحكم الانجليزى-المصرى اساسا حكماً بريطانياً، ولم تكن مصر سوى شريك ضعيف. وضع الحكم حداً للعداوات العربية الافريقية وأقام دولة القانون والنظام فى السودان. فى البداية، قاوم الشماليون والجنوبيون الحكام الجدد ورأوا فيهم موجة اخرى من الغزاة الأجانب. وكانوا يعتبرون البريطانيين بشكل عام اتراك عائدين للسلطة. وحقيقة، كان يُشار للبريطانيين (بالتُرك)، بمعنى الأتراك طوال فترة حكمهم.

المجموعات الجنوبية التى تم توثيق حركات مقاومتها بشكل جيد، شملت الدينكا، النوير، الأنوت، الأنواك والزاندى. وكان اغلب زعماء هذه الحركات قياديين موهوبين مقدسين، صُنّف بعضهم كرسل ملتزمين بالسلم والعدالة وسط اتباعهم، ولكنهم مارسوا العنف ضد المعتدين الأجانب. والحادثة، التي تذكر كثيرا، تلك التى وقعت فى الثامن من ديسمبر عام ١٩١٩، عندما اشتبك الدينكا-عالياب مع قوات الحكومة وقُتِل حاكم منقلا، الضابط كونسي ستيجارد، ورفيقه الضابط هوايت. وفى رد فعل انتقامى، قاتل ما يقرب من الف جندى سودانى شمالي وجنود من الاستوائية بالسيف والنار فى ارجاء ثلاثة آلاف ميل مربع ضد الدينكا-عالياب، مدعومين بمراكب عسكرية من النيل مجهزة بالمدافع وكميات هائلة من الاسلحة والبنادق.[٢٥]

والواضح، واعتباراً لعدم التكافؤ بين قوات الحكم الثنائى والقبائل المسلحة بالحراب، رؤية المقاومة الجنوبية على انها تعبير عن الغريزة الانسانية للحرية والشجاعة المتهورة.[٢٦] السكرتير الاداري هارولد مكمايكل قصد هاتين الخصلتين

عندما علق علي مشاكل الأمن التى تواجه الحكومة فى الجنوب، مستعملاً لغة تخطتها مفاهيم علم الأنثربولوجيا: "المشاكل التى عانتها الحكومة فى مناطق المستنقعات فى أعالى النيل، على الحدود الاثيوبية أو ابعد من ذلك غرباً يمكن ارجاعها الى عدم الثقة المتأصلة والقائمة على التجربة المرة للايام الخوالى، التى كان يحملها اولئك المتوحشون تجاه أية حكومة من اصل شمالى مع استغلال السحرة، وحماس المقاتلين الشباب "لإدماء" انفسهم".(٢٧)

ادى انتشار المقاومة الجنوبية ونظرة الحكومة لسكان الجنوب على انهم وحوش، الى تعيين البريطانيين لاداريين عسكريين فى الجنوب خلال العقدين الأولين للحكم الثنائى. وعيّن اولئك من الجيش المصرى، أو من الكتيبة الملكية الافريقية من حملة البنادق، وكان يُنظر اليهم كأشداء قادرين على فرض القانون والنظام. اشار روبرت كولينز "كان اولئك الضباط العسكريون المنتقون يفضلون العمل فى جنوب السودان، حيث كان يقتضى عملهم قيادة دوريات بوليسية وحملات تأديبية ضد الجنوبيين المارقين".(٢٨)

كان على الضابط فى الجنوب، أن يوازن فى تقديراته بين الجانبين، إذا ما اراد أن ينجح فى اقامة نوع من الحكم يختلف جذرياً بالنسبة للسكان المحليين. ورغم التفوق العسكرى الواضح للحكومة الاّ أن "ذلك لم يكن سببا كافياً للجنوبيين لقبول السلطة البريطانية فقط لكونها موجودة هناك. لقد سبق لهم وقاوموا الحكم الاجنبى؛ وواصلوا ذلك عند ظهور الضباط البريطانيين والجنود السودانيين."(٢٩) ولكن "كان استتباب الأمن وحكم القانون الهدف الأول للبريطانيين؛ وإذا ما رفض الافريقيون ذلك، كان يجب أن يُفرض عليهم وبحذر. وكان على البريطانيين إما أن يحكموا أو يغادروا؛ ولمّا لم يكن في مقدورهم ترك النيل كان عليهم البقاء والتحكم بقوة السلاح، كلما كان ذلك ضرورياً."(٣٠)

وللمفارقة، سعى الزعماء الروحانيون لحركة المقاومة ترك رعاياهم لحالهم ليعيشوا فى سلام وأمن، بينما أرادت الحكومة اختراق مجتمعهم لتكريس قبضتها. وكان ذلك بمثابة نزاع بين الهويات والثقافات، والقيّم الهامة لممارسة السلطة؛ واصطدمت قوة القهر الحديثة لاسلوب الحكم إلغربى مباشرة مع السلطة الروحية للزعامة الافريقية التقليدية. وكما لاحظ كولينز "هكذا، ورغماً من أن المتقمصين بالروحانية من الكجور، الذين يُعرفون وسط النيليين بالانبياء، كانوا يجنحون دائماً لتدعيم النوايا السلمية، كانت تُفسّر رغبتهم دائما علي انها ابتعاد عن الحكومة ودعوة للحرب، وتُعتبر توسلاتهم للقوى الخارقة للطبيعة، دون حياء، نشاطاً هداماً. لم يعارضوا البريطانيين؛ ولكنهم ببساطة لم يرغبوا فى الاعتراف بسلطتهم، لأن ما كانوا يعترفون به مقدس. ولكن فى المنافسة على السلطة لاحقاً اثبتت الاسلحة البريطانية فعالية اكبر من قدسية دينق."(٣١)

ومن جانب آخر، لماذا لا يعارض الناس البريطانيين؟ -كانوا اجانب، وفى احسن الاحوال متطفلين لم تتم دعوتهم.. وكانت نواياهم موضع ريبة كبيرة- حتى يبرهنوا خلاف ذلك؛ بأن تكون دوافعهم نبيلة أو على الاقل غير ضارة. ولتقديم ذلك البرهان وكسب السند المحلى الضرورى، كان على السياسة البريطانية أن تقيم وتحافظ على القانون والنظام، أو أن تترك الناس ليديروا شئونهم.

بدأ اللورد كرومر، القنصل العام فى القاهرة، والحاكم الفعلى لمصر والسودان، فى اتخاذ تدابير مبسطة للادارة الانجليزية المصرية. وصاغ سياسته على اساس: "الاحتياجات المحلية الخالصة، وهي فى الحقيقة، متواضعة جداً.. مع انشاء نظام بسيط للضرائب، واشكال سهلة جداً لإدارة القانون المدنى والجنائى، وتعيين عدد قليل من المسئوليين المختارين بعناية لديهم صلاحيات واسعة للتعامل مع القضايا المحلية الصغيرة، وكان ذلك هو الترتيب المطلوب مؤقتاً".(٣٢)

كانت تلك السياسة لا تعنى فقط البناء على ما كان موجوداً من قبل من ثقافات، وقيم ومؤسسات، بل كانت ايضاً اعترافاً بتكوين وتشجيع المجموعات القبلية والاثنية..وتكريساً للفرقة بين الشمال والجنوب. ولتوضيح سياسته للجنوب حينها، دفع كرومر بأن القانون والنظام يمكن المحافظة عليهما وسط "المتوحشين الذين يقطنون هذا الاقليم" عبر القانون القبلى مع الاشراف العسكرى" لا أعتقد بأن أكثر المتحمسين، للاممية أو المساواة أو للحرية العقائدية لكل الأعراق، كان يمكن أن يكون جاداً ليدافع بجدية، بانه كان من الممكن عملياً ابتداع نظام قانونى يمكن بموجبه أن يحاكم الجنوبى كوات ود اويلبنغ، الشلكاوى، الذى قتل أجوك ود دينق لأن الاول سحر ابنه مما أدى الى التهامه بواسطة تمساح! وفْق اجراءات تشابه ولو عن قرب الاجراءات القانونية المتبعة فى باريس أو ليون..."(٣٣) وحسب نظرته فانه يجب على الحكومة فى الجنوب الاّ تحاول اتخاذ شكلٍ "حضارى" لأن ذلك يعنى اتخاذ "مخاطرات جسيمة للغاية."(٣٤)

باشرت ارساليات التبشير المسيحى العمل التطوعى للتحديث فى الجنوب. وادى تأثيرها، كما كان مرجوا، الى تحديث الجنوب وكسب ثقة السكان التى زعزعتها تجارة الرقيق.(٣٥) اعترض المسلمون المصريون علي ذلك، ولكن سلطة الحكم الثنائى ردت بأن المجال كان مفتوحاً لكل من له الرغبة والوسائل. وفي تناقض حاد لما حدث فى المراحل الغابرة، ولما يحدث حالياً، فقد ظهر بأن المسلمين كانت تنقصهم وقتها الامكانيات المطلوبة لنشر العقيدة والدعوة لها. ولكن، وفى فترة السلم التى تلت، تزايد نفوذ الاسلام فى مدن الجنوب عبر التجار وموظفى الخدمة المدنية المسلمين بطريقة اشبه، بقدر ما، ما حدث تاريخياً فى الشمال. ورغم أن بعض القبائل، وبشكل خاص قبائل النيليين، لم تتقبل الثقافة العربية الاسلامية، إلاّ أن قبائل اخرى، خاصة فى المدن والمراكز التجارية، اتخذت اسماء المسلمين والزى

الشمالي ومظاهر اخرى من الثقافة العربية.[٣٦]

برغم بعض التفضيل للارساليات المسيحية، كادت الحكومة أن تكون محايدة حيال امكانيات الاستعراب والاسلمة في الجنوب. وفي الحقيقة، اقلقت المبشرين الطريقة الاقرب الى السلبية التي عاملت بها الحكومة التحول للمسيحية في الجنوب. لاحظ القس ويلسون كاش: "كانت الحكومة عادلة وبشكل دقيق حيال المسلمين والوثنيين، في الأمور الدينية، واتخذت موقفاً حيادياً صارماً. لم يكن نشر المسيحية جزءاً من مهام الحكومة، وكان على ارساليات التبشير وحدها ان تقرر ترك القبائل الوثنية الجنوبية ليقتنصها الاسلام أو أن يتم كسبها لعيسى المسيح."[٣٧] وهكذا، وبينما شعرت الحكومة بأن الفصل الصارم بين الدين والدولة لم يكن مقبولاً للسكان المسلمين في الشمال، الاّ انها مارست حياد الدولة وعدم التحيز في الامور الدينية في الجنوب.

دفعت ثورة عام ١٩١٩ المصرية ضد البريطانيين، الحكومة البريطانية الى اضعاف العلاقة الوثيقة بين السودان ومصر. ولكي تضع عراقيل أبعد امام "انتشار النفوذ العربي في وادي النيل، فقد كرست الحكومة سياستها في "التطور المنفصل" للشمال والجنوب، مسجلة بذلك مرحلة جديدة عُرفت "بخطة الجنوب". وحسب رؤية احد المؤرخين "هدفت تلك الخطة بوضوح الى تشجيع الهوية الافريقية كنقيض ومقابل للهوية العربية الاسلامية في جنوب السودان، لأنه ساد في الجنوب شعور بأن "المؤسسات المحلية والثقافات التقليدية لم تكن بالقوة لتجابه الهجمة العربية الاسلامية".[٣٨] وادى ذلك الى تكوين وحدتين عسكريتين منفصلتين؛ وحدة في الجنوب جُند لها، الجنوبيون بقيادة ضباط بريطانيين مع الابعاد التام للشماليين والمصريين. وتقرر استعمال اللغة الانجليزية، وتشجيع العودة الى العادات الجنوبية المحلية مع حجب كل ما هو شمالي. وفي عام ١٩٢٢ نُشر رسمياً قانون جوازات وتصاريح السفر. ووفق ذلك القانون فإن التصديق بدخول السودان، أو سفر السودانيين من الشمال الى الجنوب يمكن رفضه أو سحبه كما ترى السلطات. وبذلك كادت حركة الاتصال بين الشمال والجنوب أن تكون معدومة.

قررت الحكومة بعدها استشارة خبير في علم الانثربولوجيا لتطبيق الجوانب المتعلقة "بخطة الجنوب". وتأسيساً على رأي الخبير، خططت الحكومة لاساليب نشطة وفعّالة لاعادة التنظيم. في عام ١٩٣٠، اعاد سير هارولد مكمايكل سكرتير الخدمة المدنية بتعليمات من الحاكم العام، صياغة "خطة الجنوب"، فيما وصف بـ"الشروط المبسطة":

"تقوم سياسة الحكومة في جنوب السودان على بناء سلسلة وحدات عرقية أو قبلية متكاملة ذاتياً بحيث يكون هيكلها وتنظيمها قائماً على العادات والتقاليد والمعتقدات المحلية، حسب ما تسمح به ضرورات العدالة والحكم الرشيد.

كان هدف الحكومة تشجيع التجار الاغريق والسوريين، كلما كان ذلك ممكناً، بدلاً عن "الجلابة" الشماليين، مع تقليل التصاريح "للجلابة" الشماليين بطريقة غير مخلة، ولكن بوتيرة متسارعة مع السماح للمتميزين من "الجلابة" من ذوي المصالح التجارية البحته والمشروعة؛ وحصر تجارة "الجلابة" الشماليين فى المدن أو فى الطرق الرئيسية السالكة، على ان يعتبر ذلك أمراً ضرورياً. ويجب بذل كل الجهود لجعل الانجليزية لغة الاتصال بين السكان مع الحجب التام للغة العربية."(٣٩)

كانت اللهجات المحلية تُدرس فى المدارس الاولية الجنوبية؛ وتم ادخال اللغة الإنجليزية، التى اصبحت بعد فرضها الوسيط للتعليم فى المراحل فوق الاولية. وفى مجال ادارة الشئون القانونية اجيز قانون رؤساء المحاكم عام ١٩٣١ لاضفاء الصبغة الرسمية على تعاملات المؤسسات القبلية. وخلافاً لشمال السودان، حيث كانت الجمعة العطلة الرسمية، فقد تقرر أن يكون الاحد العطلة الرسمية فى جنوب السودان.

رغم أن تحجيم القومية الشمالية كان الدافع وراء "خطة الجنوب"، إلاّ أن حماية الجنوب كانت تمثل الواجب المقدم للبريطانيين. اشار هندرسون الى بعض الاسباب التى ادت الى ابعاد السودانيين الشماليين عن الجنوب، كما عللها الاداريون البريطانيون:-

"والشمالى، بالنسبة للادارى البريطانى، اما أن يكون قناصاً للرقيق أو تاجراً. حتى اواسط العشرينات كان البقارة يأخذون الرقيق من جنوب النيل ويرحلونهم لاسواق يصعب الوصول اليها بعيداً فى شمال السودان. وعندما لا يقومون بصيد الرقيق، كانوا يصطادون الافيال أو الزراف أو ينهبون الابقار. وعندما يتواضعون ويمارسون شكلاً من التجارة البسيطة، فإنهم عادة ما يغُشون النيليين البسطاء أو يقدمون لهم عملات معدنية مزيفة. أما بالنسبة للتاجر الجلابى (الشمالى) المحترف، فإنه كان يمثل ايضاً الشخص الوافد غير المرغوب فيه، ينهب خيرات القرى ويبيع بضائع تافهة بأرباح هائلة، وينقل الامراض الجنسية. وكان دائماً يستغل الجنوبى؛ ويهدد الآن بالتدخل ضد حركة التقدم، كما كان يفعل التاجر الهندي فى شرق افريقيا، باحتكاره للتجارة الصغيرة، واستغلاله للمواطنين عن طريق زراعة "الشيل".(٤٠)

إن التخطيط البريطانى الدقيق، مع الحساسية حيال ردود افعال الجنوبيين، اكسبهم تدريجياً ثقة السكان. ويشير الى ذلك النجاح الذى حققته سياسات الحكومة فى تطوير الشعور بالهوية المبنية على العناصر المحلية وايضاً على انتشار مبادىء الثقافة المسيحية الغربية. وبالنسبة للمواطن الجنوبى العادى لم يعد البريطانيون دخلاء امبرياليين، بل كانوا "قوماً طيبين" اكثر نفعاً. وحقيقة، ورغم ما يقال ضد الحكم البريطانى فى السودان، لكنه حقق أطول فترة من السلم والأمن

عرفها الجنوب عبر كل تاريخه المسجل، على الاقل، منذ فترة الاحتلال التركي واستعمال القوة الغاشمة. إن حسن النية الثابت والثقة التى اكتسبها البريطانيون تجد السند فى حكايات تاريخية شفهية مشوبة بمسحات أسطورية. ويعترف المتعلمون، الاكثر ادراكاً للطبيعة الاستعمارية للحكم البريطانى، بالاداء المتميز للبريطانيين فى تحقيق الامن والنظام المدنى والعدل.

يصور بعض زعماء وكبار الجنوبيين تدخل البريطانيين فى السودان على أنه مدفوع بالرغبة لانقاذ الرجل الاسود من تجار الرقيق العرب. وبالنظر الى الضغوط الممارسة من جانب الارساليات التبشيرية الاوروبية على الحكومة البريطانية قبل الحكم الثنائى، وتقديراً للدور الذى قام به البريطانيون لمحاربة الرق طيلة فترة الحكم التركى-المصرى، فإن هذه النظرة لا تشكل كليا مفهوماً تاريخياً ساذجاً. فالزعيم ماكوى بيلكوى يقول بأن الانجليز قد "أُحضِروا" بواسطة الزعماء الجنوبيين لانقاذ اهلهم: "احضر اباؤنا، بيلكوى، وكدل أروب، الانجليز لرد الاهانة التى صبها علينا الانصار، لانه لم يتم أخذ احدٍ منا للبيع بعد حضور الانجليز."[٤١] ويكاد يُجمع كل الزعماء الذين تم اجراء المقابلات معهم على نفس النقطة، واصفين دخول البريطانيين دفاعاً عن الجنوب ضد العرب، ناهين بذلك غزوات تجارة الرقيق ومحققين للأمن والسلام.

وما يهم من كل ما ورد فى هذه الروايات، مهما بدت ساذجة لأى شخص لديه ادراك بالتاريخ، انها كانت تعكس نظرة الجفوة مع الشمال، وتشير الى درجة من الالفة الاخلاقية مع الاوروبى الاكثر بعداً. وحقيقةً، تعدّ هذه النظرة للتاريخ، بقدر كبير، تفسيراً للوضع الحالى وللعلاقات الماثلة الآن، ويرسخها نفوذ المسيحية والثقافة الغربية بتأثيرهما على الهوية الجنوبية الحديثة.

والسبب الهام وراء الطريقة التى نال بها البريطانيون ثقة اهل الريف، ليس فقط فى الجنوب بل وفى كل ارجاء البلاد، كان حُسن ادارتهم عن طريق الحكم غير المباشر. عبّر عنها الزعيم كير ريان "الزعماء المحليون قاموا بواجبهم نحو الادارة المحلية، مثل فض القضايا المتعلقة بالأبقار. يأتى البريطانيون فيما بعد لمراجعة هذه القضايا؛ وعندما يجدون بأن شخصاً ما نال عقاباً صارماً جداً فى قضية ما، يقومون بتخفيف العقوبة.. لذلك اصبح الدينكا يحترمون البريطانيين ويتعاونون معهم. وبدأوا يشعرون بوجود الحكومة".[٤٢]

واحدة من اهم مظاهر الادارة البريطانية فى السودان، كان فعاليتها برغم بُعدها وتدخلها الضئيل. فالسير قاوين بيل وضّح بأن بعض الشبان السودانيين الذين التقى بهم لم يكونوا يعلمون "كيف كانت ادارة السودان بسيطة جداً: ذلك القطر الضخم الشاسع، مليون ميل مربع. كم كان تعداد سكانه؟ هل هو تسعة أم عشرة ملايين؟ ورغم ذلك كان مجموع الاداريين ربما يقارب المائة والعشرين فى كل البلاد، أو اقل، ربما مائة. وكان عدد (المآمير) ونواب (المآمير) يقارب المائة أيضاً؟

وبالنسبة لضباط البوليس السودانيين: هل كان هناك واحد لكل مديرية؟ لا. ثلاثة لكل مديرية، ربما. وقوة بوليس مجموعها، وأعتقد بأنى محق إن قلت، كان تعدادها ستة الآف فرد تم تجنيدهم جميعهم محلياً."(٤٣) وكتب روبرت كولينز عن عام ١٩١٩ "ربما يمكن تشبيه التواجد البريطانى المخفف كأحسن ما يكون بالخط الاحمر الرفيع، يمثله فقط سبعة عشر بريطانياً لادارة بحر الغزال ومنقلا، منطقة تمثل ضعف حجم بريطانيا."(٤٤)

وبعد أن راقب الجنوبيون البريطانيين، ليحكموا عليهم ايجابياً، ويثقوا فيهم، اصبحوا متقبلين لسياسة التحديث. وتم ذلك من خلال العمل التبشيرى، الذى ربطه الجنوبيون بالحكومة، وقاوموه فى البداية، ولكنه بدأ فى اعطاء ثماره. وحقيقة، فإن تطور علاقات التداخل العرقى والتلاقح الثقافى فى الجنوب مدين بالكثير للارساليات. لم يكن أغلب العاملين فيها من البريطانيين: بل كان بعضهم من الامريكيين، الايطاليين، الاستراليين والنيوزلنديين ممن امكن تذكرهم بواسطة الذين تم استطلاع آرائهم. تحدث الزعيم بنجامين لانق لوك ماسحاً الاباء والاخوات من المبشرين. "إذا ذهب صبى منا للمدرسة، فإنه يتعلم الاحترام وأن يكون محترماً، وإذا ذهبت صبية منا للمدرسة كانت تعامل باحترام. كانوا يرعون ابناءنا كأبنائهم وكنا سعيدين جداً بتعليمهم."(٤٥) واصبح تلاميذ المدارس يعرفون "بأطفال الارساليات"، باللهجات المحلية.

بالرغم من الاحترام الضمنى المتبادل، وربما بسببه، كانت سياسة تحديث الجنوب عبر المبشرين اكثر ثورية من الناحية الثقافية مما كان متوقعاً. فقد اختلف النهج المسيحى لاعادة التثقيف بشكل واضح عن الاسلوب الاسلامى، لأنه، بينما يُعتبر التعليم الاسلامى، بقدر كبير، مكملاً للثقافة السابقة الوجود، فإن المسيحية هدفت الي احلال النظام القديم بنظرة عالمية جديدة ذات توجه غربى. ووضح القس ويلسون كاش هذه النقطة الجذرية قائلاً: "عندما نظرت جمعية التبشير الكنسى الى السودان كمحور للتبشير كان ذلك من منطلق غرس دعوة المسيح وسط اناس يجرى تطويرهم للحياة الحديثة تحت قيادة عقول غربية. لقد بذلنا مجهوداً كبيراً لتوضيح حقيقة انه بدون المسيحية لا يمكن تحقيق التقدم المنشود. بدأ عملنا يتطابق مع فجر عهد جديد وكان مجرد فجر. والتغيرات التى كان يتوقع اغلب الناس حدوثها فى السودان لم تكن لتؤثر بدرجة كبيرة فى القبائل الوثنية، بل اثرت فى اولئك الذين كانوا يتطلعون الى المستقبل ورأوا انه لابد للنظام القديم أن يندثر ويترك الساحة لحياة جديدة مختلفة كلياً."(٤٦)

ورغم من أن التحول يعنى بالضرورة التغيير فى كل اوجه النظام الاجتماعى، لكن المسيحية لم تتبع الدور السياسى للاديان التقليدية كما فعل الاسلام فى السودان الشمالى. فى الجنوب، اصبح الدين منفصلاً عن السياسة وكان يمارس

كشأن خاص بالحياة الروحية الشخصية. وكما سبق ووضحنا، رغم أن الحكومة فضلت المسيحية فى الجنوب، الآ أن سياستها، وللمفارقة، نحو الجمعيات التبشيرية الممثلة فى العديد من الكنائس المختلفة، كانت تُعتّبر من وجهة نظر المبشرين بسياسة "عدم الانحياز الصارم"(٤٧)

خلق التخلى عن العلاقة بين السياسة والدين فى المجتمع التقليدى والفصل بين العقيدة الجديدة والسياسة القومية وسط المتعلمين من السودانيين الجنوبيين، خلق توجهاً مختلفاً عن ذلك الذى ساد فى اوساط مسلمى الشمال. بالنسبة للمسلم "يُعتبر الاسلام عقيدة وتنظيماً للحياة فى نفس الوقت.. ديناً ودولة لا يمكن فصلهما أبداً"؛ أما بالنسبة للمتعلم الجنوبى: "يُعتبر الدين أمراً يخص ضمير الفرد."(٤٨)

لم تكن التداعيات بعيدة المدى لسياسة "الفصُل" بين الشمال والجنوب واضحة للبريطانيين، ولكنهم كانوا يفكرون فى احتمال ربط الجنوب فى النهاية بشرق افريقيا.(٤٩) وكما لاحظ روبرت كولينز، فى البداية، اشار الفصل بين الاداريين البريطانيين فى الشمال والجنوب الى فرقة نوعية، تم بموجبها حصر خيرة العاملين فى القلم السياسى فى الشمال، مع ابقاء الضباط العسكريين خارج الخدمة المعاشية فى الجنوب.(٥٠) وكانت النظرة تجاه الجنوب، لدى المجموعة المهيمنة التى خدمت فى الشمال، بالنسبة لكولينز، عنصرية؛ فقد تبنوا، فى اسوأ الاحوال توجهات العرب ضد الافريقيين فى جنوب السودان، معتبرين الجنوبيين متوحشين مقارنة بالشماليين الاكثر تفتحاً. وفى احسن الاحوال، تجاهلوا الجنوبيين، آملين فى السيطرة عليهم بالزهيد من الصرف ما امكن. ولم يكن لدى العديد من العاملين فى الخدمة السياسية فى مختلف مناطق الحكم الثنائى الادراك أو مشاعر العطف تجاه جنوب السودان وسكانه؛ ولم يبذلوا أى مجهود يذكر لتحقيق ذلك."(٥١)

نمت لدى كل من المجموعتين الإداريتين مشاعر الالفة حيال من كان تحت حكمها. ودعّمت توجهاتهم المتعارضة اتجاهات ثقافية سودانية محددة فى الشمال والجنوب. وهكذا، بينما أُعجب البريطانيون فى الشمال بالعرب، نما لدى ضباط الخدمة فى الجنوب شعور من الالفة مع الأفريقيين وثقافتهم، وتعلم جميعهم حتى لهجات رعاياهم المحلية. وكان لتلك الاختلافات أثرها فى توسيع شقة الخلاف بين الشمال والجنوب، هذا الى جانب الشك، انْ لم يكن الاحتقار المتبادل: "تعمقت الشكوك بمرور الزمن، وساعدت عزلة المسئولين فى الجنوب على الاعتقاد الواسع الانتشار وسط المسئولين فى الشمال، بأن المسئولين فى الجنوب اصبحوا غريبى الاطوار؛ ومن الأجدى تركهم لحالهم. وشجع ذلك على انسحاب العسكريين نحو مستنقعاتهم؛ يخاطرون أحياناً شمالاً، فقط ليعبروا سريعاً عبر البيئة العدائية الغريبة عليهم فى الخرطوم، فى طريقهم لانجلترا لقضاء اجازاتهم السنوية."(٥٢)

وبما ان الاحوال آلت الى الحد الذى كان فيه الاداريون يمثلون المناطق التى

يديرونها، فإن عدم الثقة المتبادل جعل جزئي الوطن يظهران كوحدتين منفصلتين. ويبدو ان درجة التفاوت الوظيفي كانت عظيمة. فالضباط العسكريون الاداريون في الجنوب، والذين كانوا يعرفون بـ"بارونات المستنقعات" تُركوا في عزلتهم المجيدة ليحكموا، مع الحد الادنى لتدخل الخرطوم، الاّ في حالاتٍ طارئة تتطلب المناشدة لبعض المساعدة أو التعزيزات.

هدف مخطط الفصل بين النظام الاداري، والتعليمي، الذى كان يرى الجنوب ضمن اطار شرق افريقيا، اكثر منه ضمن الاطار القومي للسودان، هدف الى ارسال الطلاب من المدارس الوسطى الجنوبية للالتحاق بكلية ماكريرى في اوغندا طلباً للتعليم العالي. وكان هناك امل في أن يكون مستقبل الاقتصاد الجنوبي ضمن تخطيط مشترك مع بلدان شرق أفريقيا.

وحتى وسط البريطانيين، كان هناك من يرى مستقبل الجنوب بطريقة مختلفة، مقارعين بأنه لن يكون من السهل ترسيم الحدود بطريقة مرضية. وحتى لو تُرك أمر الحدود جانباً، فسوف يتم احتواء الشمال بالتأكيد بواسطة عرب الشرق الأوسط، خاصة مصر؛ كما أنه عرقياً، قد اختلط الدم الافريقي الجنوبي بدم كل قبيلة شمالية؛ وان الجنوب يمتلك الامكانات الاقتصادية التي توجد ايضاً في يوغندا. ولهذا رأوا أنه "بينما يظل الجنوب اساسا جنوبياً، الاّ أنه يمكن أن يكون ايضاً جزءاً مكملاً للسودان المستقل ايضاً، ويمكن له ان يساعد في مد الجسور عبر الهوة الحتمية بين المسلمين وغير المسلمين، بين الآسيويين والافريقيين، وبين البيض أو السمر أو السود، في افريقيا المستقبل"(٥٣)

بينما ظل جنوب السودان يسير بشكل عام بقوة الدفع الذاتي، سياسياً واقتصادياً، كان الشمال يتطور بصورة منتظمة. والى زمن قريب، في الاربعينات كانت المدارس الحكومية في الجنوب عبارة عن بضع مدارس اولية ومدرستين وسطيين، ومركز واحد لتدريب المعلمين، ومدرسة تجارية واحدة، ومدرسة ثانوية عليا واحدة. وكان المشروع الوحيد للنشاط التنموي المُعتبر، هو مشروع الزاندى الزراعي الصناعي لانتاج النسيج، وزيت الطعام والصابون من القطن المزروع محلياً. ولمّا كانت هجرة العمال للشمال ومراكز الحضر محظورة، ظل النشاط الاقتصادي في ادنى مستوياته في الجنوب.

من الناحية السياسية، على كل، كانت الحركة الوطنية في الشمال ومصر ترتبط وبشكل متعاظم بالجنوب، ولكن دون تمثيل له. فالضغوط الداخلية والخارجية ادت عام ١٩٣٦ الى اعادة مكانة مصر في السودان، بالرغم من تحجيمها السابق بسبب ثورة ١٩٢٤. تمكن المصريون والقوى الداخلية، بعدها بقليل، من وضع سياسة مخالفة "لخطة الجنوب". اتُخِذَت الخطوة الاولى بواسطة مؤتمر الخريجين عام ١٩٤٢، عندما طالب المؤتمر الحكومة، الى جانب امور اخرى، بالغاء الحواجز

المفروضة على التجارة والسفر داخل السودان، وتوحيد نظام التعليم للبلاد. وفي عام ١٩٤٣، تم تكوين المجلس الاستشاري في الشمال؛ وبالرغم من أنه لم يُشَرِّع، الاّ انه كان يتمتع بنفوذ كبير. لم يشارك الجنوب في ذلك المجلس. وحقيقة، فقد كانت احتمالات انفصاله، أو ضمه لأحد جيرانه الى الجنوب أو تركه مستقلاً استقلالاً كاملاً، كانت كلها لا تزال واردة. في عام ١٩٤٤، وفي خطاب لسير دوجلاس نيوبولد، السكرتير الاداري ورد :"بالنسبة للمخاوف بأن تكون هناك خطة سرية لقسم السودان لشطرين.. اقر بأنه لم يتم التوصل لقرار مثل هذا. والحكومة السودانية غير مفوضة لتتخذ مثل هذا القرار لوحدها. اننا لن نعجّل بالحكم على الوضع المستقبلي للجنوبيين السودانيين..."(٥٤) ولخص تقرير مكتب الفابيان للمستعمرات الصادر في ١٩٤٥ الوضع: "إن مشكلة الجنوب تعدُ المشكلة الانسانية الكبرى في البلاد. ينظر المتعلمون السودانيون الى الجنوب مثلما تنظر مصر للسودان. ان فقدان الجنوب سيكون امراً ماساً بالكرامة، وبقدر ما، مدعاة للقلق. ولكن هناك ايضاً الهاجس بأنه ربما تكتشف في الجنوب فيما بعد، الثروة التي سوف تضمن استقلال السودان. ومقارنة لدور شمال السودان بالنسبة لمصر، يمثل الجنوب ايضاً المصدر للعمالة الرخيصة والخدم للشمال. وبناءاً على كل العوامل الاخرى، يجب على الجنوب ألا يتحد مع الشمال العربي. وحسب معطيات انسانيه ينتمي الجنوب لافريقيا جنوبا."(٥٥)

على ضوء المتغيرات السريعة التي كان يمر بها الشمال، اصبح الناس اكثر ادراكاً لعدم المساواة التي أحدثتها خطط التنمية الحكومية بالنسبة للجنوب. ولكن الامر كان أبعد من ذلك وعكَس عزلة الجنوب عن الاحداث في الشمال وعدم تطوير هويته الخاصة، التي تمزج انتقائياً بين خصائصه التقليدية وعناصر التحديث والمسيحية الغربية. وتمثل رد الفعل للتفاوت الاقتصادي مع الشمال في ادراك الحرمان، اكثر منه المطالبة بتنمية قومية متكاملة. في تعليقه على ما يسمى بسياسة عدم تدخل الحكومة في النشاط الاقتصادي في الجنوب، كتب سبنسر تريمنجهام، سكرتير شئون جمعية التبشير الكنسي، بانه قد ثبت استحالة ذلك عملياً: "بدأ الجنوب ينهض اثناء سنوات الحرب العالمية الثانية. وقامت العديد من الصلات الجديدة بين الجنوبيين والحضارة الغربية؛ والذين تلقوا تعليماً في المدارس الارسالية، اصبحوا مدركين للعقبات الاقتصادية والثقافية التي يرزحون تحتها. ولفتت هذه اليقظة نظر الحكومة الى واجبها الاخلاقي لتحسين ودعم اوضاعهم المعنوية والمادية حتى يتمكنوا من القيام بدورهم في إفريقيا الحديثة. ولتحقيق ذلك، يجري الآن (١٩٤٥) اعداد الخطط من اجل تنمية مستقبلية بعيدة المدى."(٥٦)

وحدة مع القبول المتردد:

تطلع السودانيون الشماليون بان يكون الجنوب جزءاً مكملاً للبلاد. ولكن العملية السياسية التى اطلقوها لم تشمل التمثيل الجنوبى. فى العام ١٩٤٦ عقد الحاكم العام مؤتمراً ادارياً ليساعد فى تحديد الخطوات التى يمكن اتخاذها لانتقال السلطة للسودانيين. ومرة أخرى لم يشارك الجنوب فى المشاورات، رغم أن مستقبله كان يقرر فى المؤتمر. عندما طالب الاعضاء الشماليون دمج الجنوب والشمال، غادر المشاركون فى المؤتمر للجنوب للتحرى العام عن الحالة هناك. ولدى رجوعهم اوصوا بوحدة الجنوب مع الشمال، بدءاً بمشاركة الجنوب فى الجمعية التشريعية التى سيجرى تشكيلها.

وتحت ضغط مصر وشمال السودان وافق السكرتير الادارى سير جيمس روبرتسون على خطة الوحدة المصرية للسودان. (٥٧) ودفع بأن خطة شرق افريقيا، المتعلقة باقامة صلات اوثق مع جنوب السودان كانت مبهمة:- "إن فرصة نجاحنا تعتمد كما اعتقد على حصر انفسنا تجاه الهدف الاوحد، وهو تطوير التجارة داخل الجنوب، وبين الشمال والجنوب." (٥٨) وكانت السياسة الجديدة الخاصة بجنوب السودان لذلك "العمل علي اساس أن سكان جنوب السودان يمثلون وبصورة محددة الافريقية والزنجية؛ ولكن الجغرافيا والاقتصاد يجتمعان (بقدر ما كان ممكناً توقعه فى الوقت الحاضر) لربط الجنوب برباط لا فكاك منه للتطور المستقبلى مع السودان الشمالى المستعرب الشرق اوسطى." (٥٩)

وكان تحول سياسة روبرتسون بعيداً عن سياسة انفصال الجنوب، قائماً اكثر علي رؤية للسودان المستقل داخل حدوده المعترف بها، اكثر منها تقديراً مستقلاً وكاملاً يضع فى الحسبان الحجج الدأعمة للإنفصال. وتشير المذكرة عن التغيير فى السياسة ألى "مذكرة ١٩٤٥" والتى ورد فيها: "إن السياسة الحكومية التى تم الاتفاق عليها تقوم علي حقيقة أن سكان جنوب السودان أفريقيون وزنوج، وإن واجبنا البديهى حيالهم، ان نتجه فى العمل لأقصى حد ممكن لتطوير اقتصادهم وتعليمهم فى اتجاه دعم الأفريقية والزنجية، وليس فى اتجاه دعم العروبة الشرق اوسطية، الذى يناسب السودان الشمالى. فقط بتطوير الاقتصاد والتعليم يمكن تأهيل وإعداد الجنوبيين ليعتمدوا على انفسهم فى المستقبل، بغض النظر عما إذا كان مجموعهم فى النهاية سيبقى كلياً أو جزئياً ضمن السودان أو شرق افريقيا." (٦٠)

ومنذ صدور تلك المذكرة واستناداً اليها "فإن تغيرات عظيمة قد حدثت فى النظرة المستقبلية السياسية للبلاد بأكملها. ومهما يكن التأثير النهائى، داخل السودان، للمفاوضات الحالية للاتفاقية، من المؤكد ان تتسارع مسيرة السودان الشمالى نحو الحكم الذاتى، مما يؤدى الى تقليص متسارع فى استطلاع آراء

البريطانيين والمواطنين حول قضية جنوب السودان."[61] وكان السكرتير الاداري، الى حد ما، يعتذر عن الخطر الناجم من المساومة على مصالح الجنوب. "أنا لا اقترح بأن يتأثر مستقبل مليونين من سكان الجنوب بسبب ارضاء السياسيين من شمال السودان الذين ما زالوا غير ناضجين ومُضَلَّلين"[62] وافتراضاً على ان نتيجة المفاوضات ستكون من اجل سودان موحد مستقل، يستطرد قائلاً "السودانيون، شمالاً وجنوباً، هم الذين سوف يعيشون حياتهم وسوف يديرون شئونهم للاجيال القادمة فى هذه البلاد، يجب أن نركز جهودنا الآن لاعداد خطة سياسية، لا تكون فقط مكتملة فى ذاتها، بل يمكن أن تكون مقبولة للشماليين والجنوبيين، وتكون قابلة للتنفيذ بواسطة القوى الوطنية الحصيفة من السودانيين".[63]

طلب السكرتير الاداري من الاداريين البريطانيين فى الجنوب التعليق على المذكرة. ولكن عندما اكتشف الاداريون بأن هدف الشمال، كما ظهر فى وقائع مؤتمر الادارة، كان الوحدة غير المشروطة، ابدوا احتجاجهم ضد السياسية الجديدة على أرضية إنها كانت من جانب واحد، واقترحوا قيام مؤتمر ادارى للجنوب يعقد فى الجنوب. وافق السكرتير الادارى وتم عقد مؤتمر جوبا فى ١٢ يونيو ١٩٤٧، للبحث فى وجهات النظر الجنوبية حول الامكانية والطريقة التى يجب أن يمثل بها الجنوب فى الجمعية المقترحة.[64] وكان من بين الحضور حكام المديريات الجنوبية، ومديرو المؤسسات، اضافة الى سبعة عشر جنوبياً، يمثلون زعماء القبائل وموظفى الحكومة؛ مع اشراك ستة من السودانيين الشماليين.

فى اليوم الاول للمؤتمر، بينما وافق الجنوبيون على وحدة السودان كقطر واحد، طالبوا بأن يكون لهم مجلس استشارى منفصل الى أن يحين الوقت الذى يتمكنوا فيه من تكوين كيان تشريعى خاص بهم، مساواة بالشماليين. وكانت لديهم الرغبة للتعلم من المجلس التشريعى القادم فى شمال السودان بحضورهم كمراقبين.[65]

فى مستهل اليوم الثانى للمؤتمر بدأ الرئيس "مستنكراً الشك المتبادل الذى يبدو ماثلاً بين الشماليين والجنوبيين".[66] تشكك الشماليون فى ان الجنوبيين يودون الانفصال، وارتاب الجنوبيون فى أن الشماليين يرغبون فى الهيمنة على الجنوب. ناشد رئيس الاجتماع التخلص من تلك الشكوك حتى ترقى قيمة المناقشات. وحقيقة، شهد الاجتماع فى اليوم الثانى تغيراً وسط بعض الجنوبيين. لقد فكروا فى الأمر مليّاً، كما قالوا، وقرروا تفضيل الوحدة، وانهم لن يذهبوا للخرطوم فقط كمراقبين، بل وافقوا على المشاركة بالكامل فى المجلس التشريعى. استرجع الشمالى سرور رملى الذى شارك فى "المعركة الطويلة جداً" لاقناع الجنوبيين ذاكراً حصول الجنوبيين "على قدر من الضمانات، أو شيء من هذا القبيل، وانقلبوا مخلصين جداً للوحدة". ولكن، اعترف رملى بأن المهمة لكسب الجنوبيين تطلبت "عمل

ليلة كاملة." واشار: "كنا نحاول تجميع كل الحجج المختلفة ونعطى ضمانات لمنْ كانت لديهم بعض الشكوك حول المستقبل. لقد أوضحنا لهم الوضع جلياً، وفى الصباح الباكر اتفقنا على الا نتجادل فى الاجتماع القادم، بل علينا فقط الاعلان عن توصلنا لاتفاق؛ وتم الامر".(٦٧)

كان محمد صالح الشنقيطي – الذي كان قاضيا للمحكمة العليا، ثم رئيسا لمجلس النواب (البرلمان)، واكثر الشخصيات نفوذا – كان المحرك الأساسى وراء "ليلة العمل الكاملة" التى أشار إليها سرور رملى، الشىء الذى استعدى الاداريين البريطانيين المتعاطفين مع الجنوب. والشك العام –الذى تولّد بسبب الاساليب اللاحقة لعمليات افساد الساسة الجنوبيين بواسطة الشماليين عن طريق بذل العطايا والمزايا بما فيها الرشوة المباشرة الفجة – تمثل فى ان الشخصيات من ذوى النفوذ من اعضاء الفريق الجنوبي قد أخضعوا لضغوط غير عادية من جانب ممثلى الشمال الاكثر حنكة، وفطنة، ومكراً، اما عن طريق الحجج النبيلة الداعية للوحدة، أو عن طريق بذل الوعود لتحسين اوضاع الجنوبيين. كتب ريتشارد أوين، نائب حاكم بحر الغزال، بأن تغيير وجهة النظر "للأعضاء المتعلمين الجنوبيين (من غير زعماء القبائل)، والذين حاججوا أولاً ضد المشاركة فى المجلس التشريعى، ثم غيّروا أراءهم لاحقاً نتيجة "دردشة "مع سعادة القاضى الشنقيطى، لم يكن ذلك التغيير امراً سيئاً، لأنه كان تعبيراً صادقاً من الدرجة الاولى، يدعو للشفقة والرثاء لعدم قدرتهم الدفاع عن انفسهم ضد الاحتيال الماكر"(٦٨) وحتى سير جيمس روبرتسون، السكرتير الادارى الذى فضّلَ سياسة الوحدة الجديدة، علق على التحول القاتل في الموقف الجنوبى قائلاً "إن الشنقيطى كان منهمكاً خلال الليل ساعياً لاقناع الرسميين الجنوبيين، بأن كادر اجور الشماليين سوف يُطبق بالتأكيد على الجنوب، إذا ما وافقوا واتحدوا مع الشمال. ويبدو أن ذلك الوعد اقنع كلمنت أمبورو وآخرين، بأنه من الأجدى لهم ادارة القطر كوحدة واحدة."(٦٩)

كتب كلمنت أمبورو، الادارى الذى اصبح فيما بعد شخصية قيادية فى حركة الجنوب، "انه منذ انعقاد المؤتمر غيّر رأيه تغييراً اساسياً، ويعتقد الآن بأن أنجع السبل لتمكين الجنوبيين من حماية انفسهم، هو الذهاب الى الخرطوم للتشريع مع الشماليين. وبرغم من تخلف الجنوبيين، الا أنه يجب عليهم الدفاع عن أنفسهم ليتكلموا ويفكروا بانفسهم."(٧٠) جيمس طمبرة "ايد بشده رأى كلمنت أمبورو"(٧١) وعندما سأله رئيس الجلسة لماذا غيّر رأيه، رد طمبرة "لأن القاضى الشنقيطى قال إنْ لم يفعلوا ذلك، فلن يكون لهم رأى فى حكومة السودان المقبلة، ولقد فكّر فى ذلك بعناية تامة الليلة الماضية، بعد التأمل فيما قيل خلال ذلك اليوم."(٧٢)

تدخلت العديد من العوامل بالطبع فى توجه نظرة الجنوبيين، وبخاصة الاعضاء المتعلمين. بعض منها يمكن ذكره؛ مثال الشعور المعادى للاستعمار الذي شاركوا

فيه الشماليين، بالرغم من تفاوت المعاداة؛ والوعد بالترقية والمساواة بالشمال فى الوظائف والاجور أيضاً. ولكن ربما كان العامل الحاسم هو عدم التمثيل الجنوبى العادل وعدم فهم القضايا الحقيقية المطروحة. كان واضحاً بأن الممثلين الجنوبيين لم يكونوا فى مستوى الشماليين والاداريين البريطانيين فى التعليم، الخبرة أو الحنكة. كانوا فى وضع ضعيف، وسهل اقناعهم ليؤيدوا الأجندة المشتركة للشماليين والبريطانيين. وكان ذلك هو السبب - وليس التقاء العقول- الذى يفسر التأييد الجنوبى للوحدة الوطنية.

اما زعماء القبائل الاقل تعليماً وإلماماً، فقد حافظوا على مواقفهم السابقة، وامتنعوا عن تأييد التكامل المباشر مع الشمال. قال الزعيم تيتى انه يود اولاً التعلم فى الجنوب حتى يصبح متنوراً بالقدر الذى يجعله يذهب للشمال، لأن الفرد لا يمكن ان يشرع فى عمل شىء دون أن يفهمه. واكد الزعيمان لوليك وكير ريان بأنهما فى اليوم السابق فى المؤتمر تحدثا عن قضايا مواطنيهم ولم يغيرا رأيهما فيما بعد.

سادت فى النهاية نظرة الوحدة مع الشمال، ولكن اتفق كل الجنوبيين والاداريين البريطانيين العاملين فى الجنوب على تضمين بنود لحماية الجنوب. واوصى المؤتمر فيما بعد باضافة فقرة فى قانون المجلس التنفيذى والتشريعى لحماية مصالح الجنوب. وفوضت المسودة الاولى للقانون، فيما بعد، الحاكم العام لنقض أى قانون يطبق على الجنوب، أو تحديد ظروف تطبيقه. وتم حذف هذه الفقرة فيما بعد من القانون، لأن الحاكم العام كان قد مُنح حق النقض (فيتو) لقرارات المجلس-الترتيب الذى كان يعتقد بأنه يكفل الحاجة لحماية الجنوب. كان بديهياً منذ البداية، وقوف الشماليين ضد وضع أى شروط للحماية، لأن ذلك كان يعنى تعديل أو وضع شروط للوحدة الكاملة التى التزموا بها.

مع اختيارهم لروابط اوثق مع الشمال فى تلك المرحلة، كان الجنوبيون يعتمدون على الحكومة الاستعمارية لحمايتهم من الهيمنة الشمالية المحتملة. عندما سأل الحاكم أوين كلمنت أمبورو "ما هو الضمان إذا ما تم اتخاذ قانون ضد مصالح الجنوبيين فى المجلس التشريعى رغماً عن اعتراضات الجنوبيين؟" اجاب كلمنت: "إن الحكومة سوف تحميهم".(٧٣) ونفس أولئك الذين وقفوا مع الشمال، اصبحوا فيما بعد زعماء للنضال السياسى الجنوبى، الشىء الذى يعنى اختلاف ما اختاروه اولاً، عما حدث فى النهاية.

من الاحداث المتكررة فى تاريخ العلاقات الشمالية الجنوبية، كانت تلك الفترات المتواترة من الوفاق والاختلاف: الوحدة والنزعة للانفصال؛ السلام والتمرد العنيف؛ وهى الاحداث التى كانت باستمرار فى خط موازٍ لوعود المساواة والاعتراف بالتنوع التى كانت تبذل، ثم يتم نقضها. وكان مؤتمر جوبا المناسبة الاولى لما سيكون عليه طابع العلاقات المؤدى الى الفقدان شبه الكامل للثقة من جانب الجنوب، ويشكل ذلك

المسلك واحداً من اصعب المعضلات الواجب تخطيها. وكما علق منصور خالد عن مؤتمر جوبا ومطالب الجنوب "في واقع الامر تم تجاهل المطالب فيما بعد، مما برهن على صدق مبررات الكثير من مخاوف الجنوبيين".(٧٤) غالباً ما كان ينظر الى الجنوبيين على انهم غيرمؤثرين، وفى احسن الحالات، كانوا مجرد مساعدين للنضال الشمالى من اجل الاستقلال. بينما ظل السياسيون الشماليون جاهلين تماما أو غير عابهين بتطلعات أو مخاوف الجنوبيين، كانت مجرد مسألة وقت، قبل أن يسدد رد الفعل الجنوبى ضربة منهكة للقومية السودانية ولمعنى الاستقلال. لم تكن مفاجأة أن يبدأ التمرد الاول فى عام ١٩٥٥، فى مشروع الزاندى للقطن، حيث النشاط التنموى برغم تواضعه، وحيث بدأت عيون الجنوبيين تتفتح على اخطار الاستقلال الوشيك. وكما اشار منصور خالد "ربما كسب الشمال معركة جوبا، ولكنه قطعاً لم يكسب الحرب."(٧٥)

شهدت الفترة ما بين صياغة خطة الجنوب الجديدة، والتوقيع على الاتفاقية الانجليزية-المصرية لتقرير مصير السودان عام١٩٥٣، شهدت تطوراً مدهشاً فى الجنوب، حيث، توسع التعليم خاصة بقدر كبير. ورفعت الحكومة الحواجز بين الشمال والجنوب، سامحة بالهجرة للبحث عن العمل فى الشمال. فى ذلك الاثناء، اعتقد البريطانيون بأنه ما زال لديهم الوقت للتفكير ملياً فى الامور. وحتى فترة متأخرة من عام ١٩٤٩، وحتى عام ١٩٥٠، ظلت حكومة السودان تشعر بأن أى مطالبة بالحكم الذاتى فى المستقبل القريب (آنذاك) تُعدُّ امراً سابقاً لأوانه! وحتى تاريخ متأخر، بالتحديد ٢٠ فبراير ١٩٥٢، أخطرت وزارة الخارجية البريطانية السكرتير الادارى: "إنه ليس من خطة حكومة جلالة الملك أن يتم تأهيل السودان لتقرير مصيره بحلول عام ١٩٥٣" ووجّه السكرتير الادارى بدوره: "يجب علينا أن نماطل" بينما قال احد اعوانه "إن مهمة البريطانيين فى هذه البلاد تأجيل يوم الحكم الذاتى لأطول امد ممكن، دون خلق جفوة مع اولئك السودانيين الذين لا يمكن لنا تحمل فقدان تعاونهم".(٧٦)

تطورت الامور، بالطبع اسرع بكثير مما كان متوقعاً. وبعد عامين فقط من افتتاح الجمعية التشريعية فى ديسمبر ١٩٤٨، تم تكوين لجنة تعديل الدستور لدراسة الوضع، وتقديم توصيات للخطوات الواجب اتخاذها للتحضير للحكم الذاتى. مع توقيع الاتفاقية الانجليزية-المصرية عام ١٩٥٣، تنامى الوعى السياسى للجنوبيين، وبدأت حركة الاعتراف بالجنوب تأخذ شكلاً منظماً. وكان جوهر قضايا هذه الحركة ان الجنوب لم يمنح القسط الذى يستحقه فى اتخاذ القرارات المؤيده لتقرير المصير، وان الترتيبات الدستورية المرتقبة للسودان المستقل لم تعط الاعتراف الواجب للهوية الجنوبية، وانه تحت النظام الوحدوى، سوف يكون الجنوب تابعاً سياسياً وخاضعاً لهيمنة الشمال؛ وان الوحدة مع الشمال ممكنة فقط تحت نظام

حكومى متنوع. وكما لاحظ تيم نيبلوك:

"منذ عام ١٩٤٦، اصبح الحكم الثنائى ملتزماً بصهر الجنوب فى سودان موحد. ورغم انه لا يمكن الآن حرمان الجنوب من هويته الثقافية المتميزة- التي سبق وتمت حمايتها ودُعِمت بسياسات سابقة- تم توجيه الاهتمام نحو تهيئة الجنوبيين لاتصالات متزايدة مع الشماليين، وجذبهم الى المؤسسات السياسية الوطنية، وجعل التعليم الجنوبى متوافقاً مع النظام التعليمى القائم فى الشمال. عموماً جاء كل ذلك متأخراً جداً لانجازه فى اقل من سبع سنوات؛ وقبل المام الجنوبيين بسياسات تقرير المصير. تلاشت منذ امد احتمالات التوعية واعادة التثقيف التدريجى، التى كان من الممكن أن تجذب الجنوبيين الى المجتمع الوطنى، مع تمكينهم من الاحتفاظ بعاداتهم وهوياتهم المحلية."(٧٧)

ومع التطور الحثيث نحو سودان موحد مستقل بدرت احداث تلو الاخرى صعّدت مخاوف الجنوب من الهيمنة الشمالية- كان منها سلوك الرسميين الشماليين المهين تجاه الجنوب؛ والدعاية الفاضحة للاحزاب السياسية الشمالية ضد بعضها البعض فى صراعها لكسب اصوات الجنوب؛ مع استراتيجيات العزل والتى عن طريقها حاولت الحكومة ارهاب الجنوبيين ودفعهم نحو السلبية والاذعان بنقل الضباط العسكريين الشماليين للجنوب، مع محاولات نقل الجنود الجنوبيين الى الشمال. واضافة الى ذلك، وقبل كل شىء، الاعلان عن خلو ثمانمائة وظيفة، كانت تشغلها سابقاً عناصر من القوى الاستعمارية، ليتم شغلها بالسودانيين؛ ولكن خُصِصت فقط ثمان منها للجنوبيين. تلك السلسلة من الاحداث اشعلت المعارضة الجنوبية الى أن انفجر التمرد العنيف فى ١٨ اغسطس ١٩٥٥. بدأ التمرد بعصيان فى حامية منطقة توريت، ولكن سرعان ما انتشر فى كل انحاء المديرية الاستوائية، واصبح انتفاضة عامة قُتل فيها عدة مئات من الشماليين.

أُرسِلت القوات الشمالية للجنوب بواسطة طائرات السلاح الجوى الملكى البريطانى. طالب رئيس وزراء الحكومة الانتقالية المكونة حديثاً، بالاستسلام غير المشروط، وسعى لاستغلال نفوذ الحاكم العام البريطانى، الذى كان وقتها حاكماً اسمياً، ولكنه رغم ذلك كان يمثل الحماية البريطانية فى اذهان الجنوبيين. طلب الجنود الجنوبيون عودة ضباطهم البريطانيين؛ وطلبوا من حكومة كينيا الاستعمارية التدخل كوسيط بعد رفضهم لأمر رئيس الوزراء بالاستسلام. رفضت السلطات البريطانية فى كينيا طلبهم وحثت الجنود الجنوبيين على الاستسلام كما أُمِروا.

عاد الحاكم العام السودانى، سير نوكس هيلم، الى الخرطوم من اجازته، وأرسل برقية الى الجنود فى توريت مؤيداً فيها رئيس الوزراء وأمره بالاستسلام، مع ضمان التحقيق الكامل والعادل؛ وكان نصها:

"أُصِبتُ بصدمة عميقة للغاية بتمردكم. عندما زرت توريت فى مايو الماضى،

كنت مسروراً بالروح العالية والكفاءة لفرقة الجنوب. ما كنت اظن أنه وبعد ثلاثة اشهر من الزيارة بأنكم سوف تجلبون العار والمهانة لاسم الفرقة الجنوبية، بحنثكم القسم الذى قام كل واحد منكم بأدائه لخدمتى بأمانة وشرف مع اطاعة الاوامر القانونية لرؤسائكم الضباط. وبوصفى القائد الاعلى لقوة دفاع السودان آمركم الآن اطاعة هذا النداء المباشر منى؛ بأن تجابهوا كرجال نتائج افعالكم، لتساعدوا بذلك فى ايقاف المزيد من اراقة الدماء وتقللوا من آثار العار الذى سببه تمردكم.لقد اخطركم رئيس وزراء السودان بما يعنيه الاستسلام، واعطاكم وعده الشخصى بالتحقيق الكامل والعادل، ومعاملتكم كسجناء عسكريين اذا ما استسلمتم. وأنا شخصياً اعطيكم نفس الضمان. واذا كنتم على استعداد لاطاعة امرى كاملاً، دونما تساؤل، فسوف أرسل مستشارى، مستر لوس، الذى كان نائباً لحاكم الاستوائية فى الفترة ١٩٥٠-١٩٥١، ممثلاً شخصياً لى الى توريت ليحدثكم عن الترتيبات المفصلة لاستسلامكم. يجب أن تؤكدوا استلام هذه الرسالة فوراً، وأن ترسلوا لى ردكم فى ظرف اربعة وعشرين ساعة."(٧٨)

تم استلام تلك الرسالة القوية الرادعة حقاً، والرد عليها فى مناخ نفسى يحترم القانون وروح العدالة البريطانية. وبالتدخل الشخصى للحاكم العام، اضافة الى مجهودات أعضاء البرلمان من الجنوبيين، تم القضاء على التمرد، وسلم العديد من الجنود أسلحتهم. ولكن كانت السلطة البريطانية حينها تغادر بسرعة. لم يدرك الجنوبيون تلك الحقيقة بشكل متكامل، حتى فى تلك الساعات الأخيرة. وكان عدم التقدير للموقف بديهياً امراً متبادلاً؛ بالنسبة للبريطانيين، اما ان يكونوا قد اختاروا تجاهل اهتمامات الجنوبيين أو انهم كانوا غير مدركين كلياً لطبيعة المخاطرة.

ورد فى بحث لاحد الاكاديميين الجنوبيين: "لم يدرك الرسميون البريطانيون فى الخرطوم حتى ذلك الحين التوتر بين الشمال والجنوب، وتصرفوا على افتراض أن القوات الجنوبية قد "تمردت" ضد السلطة الشرعية للحكومة الشمالية"(٧٩). وحسب تقديره، يرى بأن "الحاكم العام وثق فى الشماليين ليتصرفوا بطريقة متحضرة فى محاولة لبذر الثقة وسط الجنوبيين؛ بينما كان البريطانيون يستعدون لمغادرة البلاد، بعد تسليمهم السلطة السياسية للشمال"(٨٠)

رد الجنود الجنوبيون على رسالة الحاكم العام دافعين بأنهم لم يتمردوا، مطالبين باجلاء الجنود الشماليين من جوبا، أو الاشراف على استسلامهم بواسطة الجنود البريطانيين. وللمفارقة، حتى مصر حاولت اقناع بريطانيا بأن يرسلا معاً جنوداً الى الجنوب، مما كان يعنى الانحراف بعملية الاستقلال عن مسارها.(٨١) رفض الحاكم العام بحزم تدخل الجنود البريطانيين، وطمأن الجنوبيين، بانه رغم رفض سحب الجنود الشماليين من جوبا، فانهم لن يأذوا الجنوبيين.(٨٢)

استسلم الجنود الجنوبيون فى النهاية احتراماً للحاكم العام." ولكن عندما

دخل الجنود الشماليون مدينة توريت لم يجدوا فيها اكثر من اربعة جنود، كان من بينهم الجندى المتحدث إنابة عن المتمردين طيلة فترة التمرد. لم يثق اغلب الجنود الجنوبيين فى الجنود الشماليين ولذا هربوا من المدينة الى الغابة واستمروا فى الاختباء. ولما رأى آخرون عديدون، التعزيزات العسكرية الشمالية، وبفقدانهم الامل فى المساعدة البريطانية، لجأوا الى شرق افريقيا البريطانى؛ حيث سلموا اسلحتهم.(٨٣)

وكما لاحظ هندرسون، "اختفى المتمردون والمدنيون معاً داخل الغابة لاطالة وجود مقاومة شبيهة بالماو ماو."(٨٤) وبينما فقد ٢٦١ شمالياً ارواحهم فى الاحداث الرهيبة، فإن اعداداً اكبر من الجنوبيين توفوا خلال فترة حكم الرعب التى تلت واشتركت فيها قوات الحكومة وكانت "حملة قمع شرسة وبشعة" استمرت سبعة عشر عاماً.(٨٥) وكانت محصلة ذلك، أن تحول تمرد محصور فى مديرية واحدة ليشعل السخط الشعبى فى كل انحاء الجنوب ويؤجج لهب القومية الجنوبية كحركة مضادة للشمال.

انتقد السياسيون الجنوبيون والمثقفون الذين كتبوا عن الاحداث بحدة رد فعل البريطانيين. علق بونا ملوال، القيادى والصحفى الجنوبى، ناقداً بأن الجنوبيين وثقوا بسذاجة وغفلة فى البريطانيين.(٨٦) ادان دنستان واى البريطانيين لفشلهم فى ادراك "ان ما حدث، فى نظر الجنوبيين، لم يكن تمرداً، بل كان تأكيداً وطنياً مسئولاً للافريقية ضد الهيمنة العربية فى الجنوب"(٨٧) ونتيجة لسوء التفاهم بين الجنوبيين والبريطانيين تم احتلال الجنوب بواسطة الجنود الشماليين، مع فرض المزيد من الكبت، مما ادى الى اندلاع حرب اهلية شاملة.

حصيلة الذكريات عن البريطانيين، بعد انقضاء مرحلة الاستعمار وتقييم انجازاتهم فى السودان، كانت عموماً متوهجة؛ ولكن البريطانيين كانوا مترددين وحتى نادمين على سياستهم نحو الجنوب؛ وكانوا ايضاً ناقدين للتفاوت فى النمو الاقتصادى والاجتماعى الذى سُمح له بالتعاظم خلال فترة الحكم الاستعمارى، ثم تم تجاهله تفضيلاً للوحدة التى كان لابد لها أن تكون فى غير مصلحة الجنوب. لاحظ بول هاول، الذى عمل فى الجنوب بأن "واحداً من اكبر اخطاء البريطانيين تمثل فى انتهاجهم "خطة الجنوب" التى لم ينتج عنها فى الجنوب سوى شح الاستثمار، لدرجة الفضيحة، فى مجالات التنمية والتعليم؛ والى جانب ذلك، لم تكن "خطة الجنوب" متلائمة مع اهداف الدولة الموحدة. وكانت محصلة ذلك عبئاً ليحمله الشماليون، لا يقل قدراً عما يحمله الجنوبيون"(٨٨) واضاف هاول "ولكن رغم هذا كان من الصعب رؤية الكيفية التى كان يمكن بها للبريطانيين تبنى سياسة التكامل التام، دون أن يواجهوا مخاطر آثار سلبية تضر بالمصالح الجنوبية."(٨٩) اثيرت نفس النقطة بواسطة أنتونى ديزنى، الذى كتب عن تلكؤ البريطانيين فى تنمية الجنوب.

"يجب أن ينظر الى ذلك على خلفية كل المساوىء الناجمة عن استغلال الشمال للجنوب، خاصة ما يتعلق بتجارة الرقيق فى القرن السابق والتى ربما جعلتنا "مبالغين فى الحماية".(٩٠) ويخلص قاوين بيل بعد الاعتراف بفشل البريطانيين: "الحقيقة، أن الحكومة فشلت فى حل القضية. واعتقد بأن سبب فشلها يعود الى انها لم تدرك مبكراً بأن الاستقلال سوف يتحقق فى زمن اقرب مما كان متوقعاً. اعتقد بأنه كان من الواجب ومنذ العشرينات أن يكون هناك تبادل اوسع فى مجالات الثقافة، والتعليم والادارة بين الشمال والجنوب. ولو حدث ذلك، لكان من الممكن أن يصبح الجنوب منطقة اسلامية صرفة. أعتقد بأنه كان من الواجب اعطاء الارساليات فرصتها، ولكن إذا كان للسودان أن يصبح حقيقة قطراً موحداً، فإنى اعتقد بأنه كان واجباً اتخاذ الخطوات لتكامل الشطرين، اللذين، لا يشكلان، جغرافياً، منطقة واحدة."(٩١)

لاحظ هندرسون: "ان (خطة الجنوب) الجديدة.. ولدت فى وقت كان الاداريون يفكرون فيه على مدى نصف القرن والقرون. لقد تم رسم الخطة ليتطور الجنوب حتى يتمكن من اتخاذ قراره الخاص مع اعتبار توفير الوقت الكافى لذلك."(٩٢) واستناداً الى ما ورد فى تقرير لجنة التحقيق عن احداث عام ١٩٥٥: "فى العام ١٩٤٧، كان فى مقدور نفر قليل جداً توقع ما سيكون عليه التطور السياسى فى السودان فى عام ١٩٥٥."(٩٣)

ويهذا يكون موروث الحكم البريطانى خليطاً من التردد والتناقضات. بالرغم من أن البريطانيين كانوا اول من اعطى المضمون لوحدة السودان، ادان السودانيون الشماليون سياساتهم المؤدية لتعميق الانقسام الجنوبى-الشمالى ليصبح عقبة أمام الوحدة الوطنية. رفض الجنوبيون السياسات التى هدفت الى ترك الجنوب فى تقليديته، التى، مهما كان حسن نواياها ومقاصدها، حطت من مكانة الجنوب مقارنة بالشمال؛ وبعدها جمعت الشطرين على بعضهما، فى دولة موحدة غير مؤهلة. وعندما ادرك البريطانيون مؤخراً بأنهم على وشك الرحيل، ارادوا مساعدة الجنوب للحاق بالشمال بالقدر الذى جعلهم يقبلون مبدأ صياغة برامج للتنمية المتسارعة للجنوب. ولكن بعد فوات الأوان.

القسم الثالث

البحث عن الأمة

الفصل الرابع

نشأة وتطور الهوية الوطنية المنقسمة

تنبع الهوية الوطنية السودانية، فى جزء منها، من السيطرة الاستعمارية والنضال ضد الاستعمار. تشكّلت هذه الهوية بالقدر الذى ساهمت به المجموعات الوطنية فى النضال، وما تبع ذلك من اقتسام لثمار الاستقلال. مرت حركة الاستقلال فى السودان بمرحلتين محددتين، اتسمت كل منهما بالتوترات العرقية، الدينية والثقافية. فالحركة الوطنية المبكرة للاستقلال قادها ضباط من اصل جنوبى تحرروا قبلها خلال جيل أو جيلين من عبودية الرق. وقاد حركة الاستقلال التالية الشمال بشكل يكاد يكون تاماً، متضامناً فى تعاون وثيق مع القوى الوطنية المصرية. وكان الاستقلال بالنسبة للجنوب، على كلٍ، مجرد تغيير فى الحكّام الاجانب، باستلام الشماليين للسلطة من البريطانيين، موجهين الامة حسب رموز هويتهم العربية الاسلامية. وادى ذلك، حسب ادراك الجنوبيين، الى ضرورة الاستمرار فى نضالهم التحررى بعد الاستقلال.

تقدم حركة الاستقلال خليطاً معقداً من العوامل المتناقضة التى ظلت مؤشراً للانقسامات، مذكرة بامكانيات رأبها فى آن واحد. تكشف هذه العوامل ايضاً عن البغض المشترك للحكم الاجنبى، وعن عناصر الهوية الداعية للفرقة وامكانية التوحد فى ذات الوقت. كما توضح اجحاف النظام الفظ الذى ظل عائقاً امام امكانية التوحد.

الحركة الوطنية المبكرة:

غالباً ما تعزى جذور الوعى السياسى ورد الفعل القومى ضد الاستعمار الى دخول التعليم الغربى، منقولاً عبر كلية غردون التذكارية التى أنشئت عام ١٩٠٢، ومدرسة الخرطوم العسكرية المقامة عام ١٩٠٥.(١) ارتبط تأثير التعليم وثيقاً بالنفوذ السياسى لمصر. وكانت حركتها الوطنية تقدم المثل الذى كان ينعكس فى الاعلام المصرى. حملت الصحف المصرية اخباراً من كل انحاء العالم تتعلق بالتطورات فى بلدان مثل مصر، تركيا والهند تدين فيها "الجشع الغربى والمخططات الامبريالية

الطفيلية.. حاملة عبر كل هذا موضوعاً رئيسياً واحداً -صحوة الشرق، وانعتاق التطلعات القومية لمصر، تركيا، سوريا، فلسطين، الجزيرة العربية، الهند والصين."(٢)

لقد ساعدت هذه المؤسسات التعليمية، على كل، فى نمو الشعور بالقومية بوجوه عدة: قدمت المهارات التى مكنت الطلاب والخريجين أن يقرأوا ويتعلموا موسعين بذلك مداركهم ونظرتهم؛ ومكنتهم من خلق صلات اقرب مع حكامهم من البريطانيين والمصريين لمعرفة توجهاتهم المتعارضة حيال الحكم؛ وفتحت المؤسسات التعليمية الباب لفرص الخدمة التى وسعت من أفق مدارك الطلاب وارتقت بتطلعاتهم؛ ولكن، ربما تمثلت المساهمة العظمى لهذه المؤسسات في تمكين الشباب السودانى المنحدر من خلفيات اثنية، قبلية واجتماعية مختلفة من التعارف وتطوير ارضية مشتركة للعمل معاً فى تضامن.(٣)

تأسس "نادى الخريجين" بأم درمان عام ١٩١٨، واعتنى فى البدء بالنشاطات الثقافية والاجتماعية، مع القليل، أو دون أى نشاط سياسى مباشر. ولكنه كوّن النواة لمجموعة نمت بعد فترة وجيزة فى حجمها ووعيها السياسى. وتكونت فيما بعد "جمعية الاتحاد السودانى" عام ١٩١٩، وكان معظم اعضائها من مثقفى كلية غردون، ممنْ كانوا اعضاء بنادى الخريجين بأم درمان. واقتداءاً بنادى الخريجين، حصرت الجمعية نشاطاتها فى البداية في القضايا الاجتماعية، ومنها السعى لايجاد فرص للطلاب السودانيين للدراسة فى مصر، الامر الذى كان ينظر اليه كاستثمار لاغراض سياسية مستقبلية. وكانت نشاطات الجمعية تدار بسرية عبر نظام خلايا ذات استقلال ذاتى، باشرت نشاطها باعداد منشورات كانت فى بعض الاحيان تُهرّب الى مصر، حيث تتم طباعتها ونشرها. كانت محتويات تلك المنشورات متنوعة، ولكن الخط المشترك عبر معظمها كان ادانة للحكم الاستعمارى والدعوة الى التضامن المصرى السودانى ضد الامبريالية البريطانية.(٤)

وحقيقة، كان الصعود فى قوة الدفع للقومية السودانية مرتبطا وثيقا بالمد الصاعد للقومية المصرية والدعوة لاستقلال كل وادى النيل؛ مع تصور لاتحاد لمصر والسودان تحت التاج المصرى. كانت المشاعر المساندة لمصر والمعادية للبريطانيين تتصاعد وسط العناصر الاكثر راديكالية، وادى ذلك التطور بدوره الى التعبئة وسط الموالين لبريطانيا وبين وطنيين آخرين لم يفضلوا الوحدة مع مصر.

ومن جانبها تحركت الحكومة بنشاط لمجابهة العناصر المعادية لبريطانيا والموالية لمصر، بسعيها لكسب ثقة عامة الناس وزعمائهم الدينيين بشكل خاص. تم تشجيع الزعماء الدينيين لارسال مذكرات ورسائل تساند الحكومة وتدين المطامع المصرية فى السودان. وفى يوليو عام ١٩١٩، تم ارسال وفد من زعماء الدين

والقبائل البارزين الى انجلترا لتهنئة الملك بانتصار "الحلفاء" فى الحرب، وكان من بينهم على الميرغنى وعبدالرحمن المهدى والشريف يوسف الهندى - زعماء الطوائف الكبرى الثلاث. وبوصولهم الى انجلترا اكدوا ولاءهم للحكومة البريطانية ومعارضتهم للمطامع المصرية فى السودان. وكان يُرى فى تلك المرحلة بأن الوشائج القومية الداخلية تسود على الصلات العامة الشاملة للاسلام والعروبة.

تسلم الحاكم العام رسالتين فى عام ١٩٢٢، احداهما من مجموعة تمثل زعماء القبائل والثانية من اعضاء وفد ١٩١٩ الى انجلترا. فى الاولى، امتدح زعماء القبائل البريطانيين مشيدين بالخيرات التى منحوها للسودان ورفضوا أى افكار للاتحاد مع مصر. "إذا كانت للحكومة البريطانية النية فى منح مصر استقلالها ولها الرغبة فى أن نكون نحن ضمن شروط ذلك الاستقلال، نرجو أن تخطرونا بذلك لأننا نؤمن وبصلابة بأن مصالحنا، ومصالح بلادنا وحقوقنا واحوالنا بشكل عام، تختلف بشكل تام عن المصالح المصرية، ونود أن نكون على استعداد لحماية هذه المصالح، فى حالة رغبتكم ترك الامر بين يدى المصريين."(٥)

وكانت الرسالة الثانية اكثر تمجيدا للحكومة؛ "إن كل مواطني السودان يدركون المنافع التي منحتها الحكومة البريطانية للسودان، ورغبة الحكومة فى مواصلة عملها لتطوير السودان وقيادته ومساعدته للمضي في طريق التقدم الوطني ، حتي يصل الى المستوي الذي يرجوه ضمن الامم المتحضرة في العالم".(٦) وقد أرسلت العديد من الرسائل للحكومة ايضاً من الافراد وزعماء القبائل في المديريات.

كانت "جمعية الاتحاد السودانى" قصيرة العمر؛ وكان ذلك، جزئياً، بسبب المراقبة اللصيقة وتحجيم الحكومة لنشاطاتها. ولكن السبب الرئيسى لانفراطها، على كل، كما كان يعتقد، هو أن الخلافات الداخلية التي دبت وسط قادتها حول القضايا الاستراتيجية والتكتيكية، قد لعبت دوراً في ذلك، وكان احد عوامل تلك الخلافات الاعلان البريطانى من طرف واحد لاستقلال مصر عام ١٩٢٢، الذى ترك قضية مستقبل السودان دون حل. بينما عارض القوميون المصريون الخطوة البريطانية، مطالبين بتوضيح وضع السودان والاعتراف بالملك المصرى ملكاً على مصر والسودان، رأى القوميون السودانيون فى الاعلان انتصاراً لمصر. وايد بعض السودانيين، الذين تضامنوا مع مصر ضد البريطانيين، طموحات القوميين المصريين فى السودان. قاوم البريطانيون بشدة تلك الطموحات، داعمين للتعاون مع الزعماء الدينيين وزعماء القبائل كقوة مناوئة للوطنيين العلمانيين المثقفين. واصبحت الجمعية بذلك منقسمة؛ فضّل البعض توجهاً سياسياً اكثر مجاهرة بالمجابهة، بينما رأى أخرون الاستمرار فى العمل السري. لم يكن عبيد حاج الامين- "قائد الجمعية غير المنازع"، و"العضو الاكثر راديكالية"- راضياً عن حرب الكلمات، وترك بذلك الجمعية

لينضم الى على عبداللطيف مشاركاً فى تأسيس "جمعية اللواء الابيض".[٧]

ويُعدّ دور على عبداللطيف، (الضابط الجنوبي الاصل)، فى الحركة الوطنية، داخل الاطار الشمالى، من المفارقات البارزة فى مسيرة حركة الهوية السودانية. ولِد على عبداللطيف فى مصر حوالى عام ١٨٩٩. من ابوين من الرقيق الدينكا السابقين، وتلقى تعليمه فى كلية غردون وفى مدرسة الخرطوم العسكرية، وتخرج من الاخيرة عام ١٩١٤ برتبة "ملازم ثانى".[٨] وفى عام ١٩٢١، خلال فترة خدمته فى مدني، كوّن "جمعية قبائل السودان المتحدة"، التى نادت بقيام سودان مستقل يكون حكّامه من الزعماء الدينين والقبليين. ومع الافتراض، بأن تلك الحركة كانت سوف تعرقل مسيرة الاستعراب والاسلمة، ذات الصلة بمصر، فقد تم كبتها، ولا يوجد حتي القليل من المعلومات عن نشاطها. وربما، لنفس السبب تم التعتيم على تلك المجموعة، عمداً أو سهواً. "وهناك شك في قيام تلك المجموعة اصلاً؛ بل كانت مجرد علاقة صداقة بين عدد بسيط من زملاء على عبداللطيف فى مدني. ومهما يكن الامر، فقد كانت محاولة قصيرة العمر."[٩]

خاب امل على عبداللطيف "فى حكومة السودان" سياسياً وبعد "عدد من الاخفاقات."[١٠] "سُرِح على عبداللطيف من الجيش بعد اختلاف شخصى مع ضابط انجليزى، شعر بأنه قد عامله بصلف..."[١١] وفى عام ١٩٢٢، كتب مقالة بعنوان "مطالب الامة السودانية" بعث بها الى محرر جريدة "حضارة السودان"، عبّر فيها عن عدد من المظالم ضد الحكم البريطانى الاستعمارى ونادى فيها بتقرير المصير.[١٢] وبالرغم من أن المقالة لم تنشر مطلقاً، تمت محاكمة على عبداللطيف، وادين وحكم عليه بالسجن لمدة عام.[١٣] وعندما اطلق سراحه كان قد أصبح شخصية وطنية مرموقة." وإذا كان هناك حدث يمكن أعتباره نقطة تحول فى التاريخ، فقد شكّل ذلك الحدث منعطفاً فى تطور القومية السودانية."[١٤] إذ بدأ الاعتراف الواسع بعلى عبداللطيف، مثالاً للقائد الوطنى العلمانى الحديث.

وفى مايو ١٩٢٣، انشأ على عبداللطيف وعبيد حاج الامين "جمعية اللواء الابيض،" التى كانت اكثر صلابة من سابقتها، "جمعية الاتحاد السودانى"، وهدفت الى توسيع قاعدتها الشعبية عبر اساليب حديثة للتنظيم السياسى والتحريض. اعلنت الجمعية بأنها اولاً، وفوق أى اعتبار، جمعية سودانية بالمعنى العريض للكلمة؛ هدفها تحرير البلاد من العبودية والاستعمار. ورأت تحقيق ذلك عبر وحدة دولة وادى النيل المستقلة، مما يعنى توحيد مصر والسودان. وتمثلت نظرة الحركة فى السياسة الخارجية في تعريف العالم المتحضر بمطالبها مع رفع صوت الامة فى كل محفل.

ايام قليلة قبل تكوين جمعية اللواء الابيض، ارسل على عبداللطيف والعديد من

رفاقه فى الحركة برقية للحاكم العام، محتجين فيها على ابعاد الشعب السودانى عن المفاوضات المرتقبة بين شركاء الحكم الثنائى لمناقشة القضية السودانية. وكان نص البرقية: "إن كرامتنا لا تسمح لنا بأن نُشترى ونباع كالسوائم؛ لا رأى لدينا فى الامر. اننا نحتج بكل قوة ضد عدم اعطاء شعبنا الحق، الذى يكفله له القانون، للتعبير عن رأيه بوضوح؛ بأرسال ممثليه، المختارين بواسطة الامة، حتى يتمكنوا، على الاقل، من الوقوف على القرار الذى سوف يتخذ فى المفاوضات المقبلة، التى تتعلق بمستقبلهم؛ ولهم فقط الحق في تقرير المصير، لأن قرارهم ينبع من الامة وهو حق قانونى."(١٥)

قام ربط الجمعية لعلاقة السودان مع مصر، على تقديرات سياسية اكثر منها عرقية. امّا بالنسبة لتلك الاحزاب السودانية الشمالية التي دعت للوحدة مع مصر، (وحدة وادى النيل)، فقد إعتُبرت الدعوة خضوعاً سياسياً. ولكن تلك الاحزاب ادركت ايضاً العناصر المشتركة بين السودان الشمالى واقطار اخرى فى العالم العربى : تتمثل تحديداً فى اللغة العربية والاسلام. وادركت ايضاً بأن مصر تتمتع بوضع خاص فى العالم العربى. "بالاضافة الى عاملى الدين واللغة، فإن عوامل التاريخ، الجغرافيا، النيل، التزاوج والهجرة، وفرت الاسس التى قامت عليها تلك العلاقة الخاصة. وحتى الذين عارضوا وحدة وادى النيل لم ينكروا تلك العوامل."(١٦)

جمعت "جمعية اللواء الابيض" عرائض الولاء لمصر، وغادر عدد من أعضاء الجمعية متوجهين الى مصر لتقديم تلك العرائض للسلطات المصرية. تم اعتراض الوفد فى وادى حلفا وارجاعه الى الخرطوم، حيث اشعل رجوع الوفد المظاهرات السياسية الاولى فى البلاد. وتم اعتقال علي عبداللطيف مرة اخرى، وحوكم وسجن هذه المرة لثلاث سنوات؛ مما دفع الطلاب في الكلية العسكرية الى الاشتراك فى المظاهرات. تم اعتقال اكثر من خمسين طالباً من الكلية العسكرية، واودعوا السجن، حيث حدثت مظاهرات اخرى وحدث تمرد وسط السجناء. وقام أعضاء الجمعية ببث الاخبار وروح المقاومة فى كل انحاء السودان حتى تلودى والفاشر فى الغرب، والى واو وملكال فى الجنوب. والواقع انه سبق ونُقِل عدد من الكتبة والضباط العسكريين الى تلك الاماكن النائية عقاباً لهم، "بحجة عدم الولاء" مما ساهم فى اتساع دائرة الشعور المعادى للحكومة "والدعاية المناهضة لها."(١٧)

فى ذلك الاثناء شهدت العلاقات بين شريكى الحكم الثنائى تدهوراً مضطرداً. ففى التاسع عشر من نوفمبر ١٩٢٤ اغتال احد الوطنيين المصريين في القاهرة السير لى ستاك حاكم عام السودان، الذى كان وقتها سيرداراً (قائداً) للجيش المصرى ايضاً. ورد البريطانيون فوراً بترحيل كل الجنود المصريين من السودان.

تفجرت الاضطرابات فى اجزاء عديدة من القطر. وحدث معظمها، بالتحديد، عند بدء ترحيل الجنود المصريين. وقف الجنود السودانيون للتضامن مع زملائهم المصريين المنسحبين ورفضوا اطاعة اوامر ضباطهم البريطانيين. ولكن اخضعوا في النهاية بالقوة، مع فقد الكثير من الارواح. ومنذ ذلك الحين اصبح السودان تحت السيطرة التامة لبريطانيا، وفقدت مصر بذلك أى مشاركة فاعلة فى حكم البلاد.

كانت تلك المرحلة المبكرة من الحركة الوطنية السودانية مثيرة للاهتمام، لأنها شكلت مزيجاً للوحدة العرقية وتكاملاً فى عملية بناء الامة من جانب؛ وانقساماً فى الاثنية، الغرقية، الطبقية والتمييز في الجانب الآخر. عندما يتحدث السودانيون الشماليون عن الوطنية، فإنهم غالباً ما يذكرون اسم علي عبداللطيف وهويته الدينكاوية، (ونادراً ما يذكرون إنها دينكاوية-نوباوية)، لكى يظهروا بأن الجنوبيين كانوا من بين القادة الاصليين للحركة الوطنية. ومن نفس هذا المنطلق، فإن التركيز المستمر على هويته الدينكاوية-الجنوبية، يكشف بغفلة عن اهمية خلفيته، التى جعلت من قيادته لعنة فى نظر الشمال. كما انها توضح الدور، الذى لا يُعترف به غالباً، والذى لعبه البريطانيون في البداية فى اعطاء الفرص لتجنيد العبيد الطلقاء، ثم التخلى عن تلك السياسة، داعمين بذلك لدى الشماليين النظرة القديمة عن دونية الافريقى مقارنة بالعربي فى الشمال.[١٨]

تحول هذا التمييز العرقى الى سياسة رسمية اتبعها البريطانيون فى ذلك الوقت ولفترة تلت. ميّزوا بين السودانيين، وعنوا بذلك التمييز بين الافريقيين (غير-العرب) والعرب، وشمل ذلك منْ نسبوا انفسهم الى العرب برغم خلطتهم الافريقية-العربية.[١٩] وطفت المصالح الفئوية، الاقليمية والقبلية، على السطح فى الجيش من حين لآخر؛ وتأثرت "جمعية اللواء الابيض" نفسها بذلك. "استناداً الى تقرير للاستخبارات فى عام ١٩٢٤، بأنه وفى خط موازٍ "لجمعية اللواء الابيض" قامت جمعية "اللواء الاسود"، تكونت من الضباط السود فى الجيش؛ ولكونهم سوداً، لم يثقوا اطلاقاً فى زملائهم العرب ورأوا فى انفسهم الورثة الوطنيين للسلطة. فأضعفت الخلافات بين العرب والسود الجيش والمنظمات المدنية للحركة الثورية."[٢٠]

فى كل حالات التشرذم والصراع الداخلى، كان الحكام الاجانب هم الفائزون، بينما كانت القومية السودانية من الخاسرين. لم يثق البريطانيون فى المسلمين العرب فى الشمال بعد اعادة الفتح، وعليه فضلّوا الجنوبيين وغير العرب للخدمة فى الجيش لكي يحتووا الوطنيين المسلمين العرب، الذين كانوا يضمرون روحاً متمردة كامنة. ولكن بعد هبة ١٩٢٤، رأى البريطانيون بأن الجنود الجنوبيين اصبحوا غير مطيعين، ودفعوا بهم الى الوراء الى مجاهل هويتهم الدونية، وحافظوا على تخلفهم.

انتمى على عبداللطيف الى طبقة من الافراد كان اباؤهم من الرقيق، خدم بعضهم فى الجيوش التركية-المصرية والانجليزية-المصرية. وعندما احيل اعضاء تلك المجموعة للمعاش استقر اغلبهم فى المدن الكبيرة مثل ام درمان، والابيض ومدنى. بالاضافة لتلك المجموعة، كانت هناك اعداد كبيرة من الرقيق الطلقاء الذين تم تحريرهم مع مطلع القرن؛ ومعاً "كونوا مجموعة اجتماعية انقطعت عن اصولها الاثنية لعقود."[٢١] وكان من بينهم بعض قادة حركة الاستقلال امثال عبدالفضيل الماظ وزين العابدين عبدالتام، المنحدرين ايضاً من الدينكا، رغم الاسماء العربية الاسلامية التى تم تبنيها لاخفاء اصولهم العرقية. بروز هذه المجموعة الشمالية، المنحدرة من اصل الرقيق، ذات المكانة الوطنية المرموقة، يعكس بوضوح التناقضات داخل دولة تعددية عرقياً، متباينة اجتماعياً، تتحرر من الاستعمار فى مسيرتها نحو الاستقلال. تفاقمت الوصمة الاجتماعية الملتصقة بهذه الطبقة، لأن البريطانيين، "قرروا عدم تطبيق خطة متعجلة ضد الرق وظل تحت ادارة الحاكم العام سير ريجالند وينجت خلال ١٨٩٩-١٩١٦، مقبولاً، بالرغم من عدم الاعتراف به رسمياً. فالرقيق، ويعرفون الآن رسمياً "بالخدم"، كان يتم تشجيعهم للبقاء مع اسيادهم للاعتقاد بأن الرقيق الهاربين يضاعفون من اعداد المجرمين والعاهرات. وكان القضاء على الرق بذلك عملية تدريجية."[٢٢]

فى مطلع هبة ١٩٢٤، اقام الضباط من اصول دينكاوية صلة هامة بين الجنود العاملين فى الخدمة وسكان المدن وفى المديريات ايضاً لتمتد الصلات الى الجنوب. نظم الضباط المظاهرات فى مدينتى واو وملكال بالجنوب. فى مظاهرة واو، سيّر الضباط السودانيون والمصريون طوابير جنودهم عبر المدينة مرددين الهتافات منددين بالبريطانيين ومشيدين بمصر. وكان زين العابدين عبدالتام، لحد اعضاء الدينكا المؤسسين "لجمعية اللواء الابيض"، من بين الضباط الذين نظموا المظاهرات. وكانت مظاهرات ملكال، التى تلت مظاهرة واو بعد اقل من شهر، خطيرة لدرجة دفعت حاكم المديرية ليطلب تعزيزات من وحدات بريطانية لاستعادة النظام. وسبقت هذه التحركات، المظاهرات التى حدثت فيما بعد فى الابيض، مدنى، كسلا وتلودى، (والاخيرة، نظمها زين العابدين عبدالتام الذى سبق ونُفى الى تلودى بعد مظاهرة واو). وبلغ كل ذلك ذروته فى تمرد الخرطوم الذى صاحب اجلاء الجنود المصريين.

بينما تقهقرت المقاومة المبكرة للغزو البريطانى اساساً فى الشمال، وتجددت المعارضة للاستعمار عبر حركة الاستقلال الاكثر تبصراً فى تنسيق مع القوميين المصريين، واصل الجنوبيون، خاصة النيليين، مقاومة الغزو الاستعمارى. وأنه لمن المقبول عقلاً الافتراض بأنه كان لتلك المقاومة اثر داعم ومحفّز فى اوساط الشباب الوطنيين، خاصة بين منْ كانت اصولهم الاثنية جنوبية. من السهل ادراك السبب الذى جعل تلك الحركة -التى تم تأسيسها وقيادتها فى البداية بواسطة تلك الطبقة

المنحدرة من الرقيق- تدعو لاستقلال البلاد تحت قيادة زعماء القبائل والزعماء الدينيين.

ومن المفارقات، بالنظر الى البعد القبلي، طوّر الجنوبيون نظرة قومية جامعة تدعو للعدل. وبنفس القدر، على كل، تُعتبر تلك النظرة مرفوضة من جانب العناصر العربية المهيمنة فى الشمال. وحقيقةً، ورغم أن الوطنيين الاوائل غيروا نظرتهم فيما بعد وطوروا نظرة علمانية تتخطى الاطار القبلى لتشمل تكتيكياً دعوة وحدة وادي النيل، الاّ أن العناصر العربية رأت بأن تلك الطبقة من القادة غير جديرة بالقيادة. وعندما سُحِقت هبة ١٩٢٤، وتبدل التعامل البريطانى تجاه السود الى عداء سافر، انطلقت نعرات التمييز الشمالى القائمة على العرق والازدراء.

كُوِّنت لجنة خاصة للتحقيق فى اضطرابات ١٩٢٤. وصَفت تلك اللجنة على عبداللطيف بأنه "شاب همجى وجد نفسه طالباً بكلية حربية قبل أن يبلغ العشرين وعند سن الثانية والعشرين، عُيِّن ضابطاً عاملاً، وهكذا قفز، من حثالة البشر الى صفوة المجتمع المحلى".[٢٣] ولاحظ منصور خالد "لم يخف البريطانيون غضبهم من (غدر) الضباط من غير العرب... ورغم تفهم التلميحات العنصرية الواردة فى تقرير المتحرى البريطانى الغاضب، إلا أنه لم يكن مفهوماً صدورها من الشماليين المرموقين. وكمثال لذلك، فى تعليق لصحيفة "حضارة السودان" على احداث هبة ١٩٢٤، دعت الصحيفة البريطانيين الى "اجتثاث المشاكسين من ابناء الشوارع المتشردين"، وواصلت متسائلة، "أى أمة منحطة تلك التى يتزعمها امثال على عبداللطيف! ومن أى اصول ينحدر هذا الرجل لينال مثل هذه الشهرة؟ ولأى قبيلة ينتمى؟" [٢٤] وبما أن صحيفة "حضارة السودان" كانت مملوكة للميرغنى والمهدى، فإن المقال كان يجب أن يعبّر عن آرائهما أو لا يتعارض معهاعلى الاقل.

ساد اعتقاد راسخ فى الجنوب بأن هبة ١٩٢٤، كانت تهدف الى عزل البريطانيين عن الجنوبيين، وبشكل خاص عن الدينكا، الذين تضررت صورتهم من الاثر السلبى المزدوج، بسبب المقاومة فى الجنوب ومن خلال دورهم فى الحركة الوطنية التى اشعلوها فى جميع انحاء القطر. ونتيجة لذلك تجاهلتهم الحكومة، خاصة فى مجالات التعليم والتنمية الاجتماعية-الاقتصادية. زعم عبدالرحمن سولى، المسلم الجنوبى وزعيم الحزب الليبرالى الجنوبى، بأنه وبعد احداث ١٩٢٤، بدأ البريطانيون فى قبول ادعاءات العرب القائلة "لو لم يوفّر البريطانيون الوضع الافضل (للرقيق)؛ ولو علموا أطفال العرب بدلاً عنهم، لما ثار ابناء الرقيق ضد البريطانيين".[٢٥]

اثرت الانتفاضات سلباً على انتشار التعليم فى الشمال، لأنه، بعد احداث ١٩٢٤، ولمدة عقد كامل من الزمن "لم تفتح مدرسة واحدة".[٢٦] حقيقةً، كان مسلك

البريطانيين حيال الطبقة المتعلمة، رائدة التحديث، عدائياً وفاضحاً. وقبل سنوات من ذلك، حذر حاكم مديرية بربر من خطر "خلق طبقة متعلمة، غالباً وبالضرورة، ما تصبح طبقة من الساخطين السودانيين." وكتب مدير الاستخبارات مردداً نفس النقطة: "يجب الاعتراف.. بأن فى السودان الآن طبقة، صغيرة ولكنها عالية الصوت، وتحظى بنفوذ اكبر بكثير من حجمها؛ لديها آراء وتطلعات وكان نموها قد "فُرض". ولهذا فهي الآن فى وضع كان الوصول اليه قد يتطلب جيلاً أو اكثر فى حالة نموه الطبيعى. وكل نمو قسري من جذور ضحلة لا يمكن ان ينتج نباتاً سليماً..."(٢٧)

من النتائج الهامة لاحداث ١٩٢٤ تحول الحكومة للاعتراف بتكوين الجيش على اسس اقليمية، الذي برهن فيما بعد بأنه يمثل العقبة امام قيام نظام متكامل للأمن القومى. واتخذت خطوات فى ذلك الاتجاه بتكوين القيادة الاستوائية، القيادة الشرقية العربية والقيادة الغربية العربية.(٢٨) تم التجنيد للقيادة الجنوبية من الجنوبيين، غالباً من غير قبائل النيليين، للخدمة فى الجنوب؛ وتكونت القيادة الشرقية العربية من وحدة سلمها الايطاليون للسودان عندما انسحبوا من كسلا قبيل نهاية الحرب العالمية الثانية؛ وتم تكوين القيادة الغربية العربية بعد احتلال دارفور. وتكونت ايضاً "قوة دفاع السودان"، -كتنظيم جديد- فى ١٧ يناير ١٩٢٥، على اسس اقليمية. تم تقسيم القطر الى ستة اقاليم، لكل منها قيادتها الخاصة، وانشئت قوة سريعة الحركة كانت لها صفات الشرطة العسكرية؛ وتدين تلك القوة بالولاء للحاكم العام. ولكن، كان العديد من ضباطها يشكلون جزءاً من الجيش المصرى وسبق لهم اداء قسم الولاء لملك مصر. حُلت تلك المعضلة عندما اشار المفتى الشيخ اسماعيل الازهر الى امكانية التحلل من قسم الولاء لملك مصر -مقابل القيام باطعام وكسوة عشرة من الفقراء، أو بصيام ثلاثة ايام. ورفض مجلس العلماء مساندة تلك الفتوى، ولكن، برغم ذلك، تم اداء قسم الولاء للحاكم العام. وقد اججت تلك القضية جدلاً ومحاورات ساخنة وسط الضباط لفترة طويلة.(٢٩)

ورغم ان تلك الفترة المبكرة من الحركة الوطنية غالباً ما تم اغفالها، الاّ انها شكلت اهمية رمزية من جوانب عدة. اولاً، عكست الجانب الايجابى لحركة الانتماء في مرونتها وانصهارها. فقد تم استيعاب المنحدرين من اصل الرقيق فى الثقافة العربية-الاسلامية، لدرجة تقلدوا فيها زعامة أول حركة وطنية فى البلاد. ثانياً، فى جانبها السلبى، فضّل ذلك الاستيعاب بشكل غير عادل، الهوية العربية الاسلامية وميّزها على اسس عرقية وثقافية.(٣٠) وبالرغم من ذلك، لم تقدم الاسلمة ولا الاستيعاب الثقافى ضمن الاطار العربى لاولئك السود الارضية للمساواة الاجتماعية. ورغم أن لون بشرتهم لم يكن ليختلف كثيراً عن العديد من الشماليين، بسبب التزاوج العربى الافريقى؛ إلاّ أنه كان ينظر إليهم على أنهم مختلفون عرقياً وأقل مقاماً. والجانب الثالث، الذى يعدّ درساً اكثر تفاؤلاً، يتمثل فى وجود اعداد

كبيرة من السكان داخل ما يسمى الآن الشمال العربي الاسلامي، ينحدرون من سلالة السود، الذين وجدوا في عامل الزمن وعمليات الاستيعاب الليبرالي ترحيباً وكرماً اوسع من منظور تاريخي للطريقة التي امتزجت بها الاعراق، والثقافات والاديان في تلك المنطقة؛ ولهذا لا يمكن الاستهانة بدور تلك المجموعة وامكاناتها المستقبلية. وبرغم ذلك، وحكما علي الوضع، يبدو أن اسلوب الاستيعاب ما زال يفضل نظاماً طبقياً تهيمن فيه العناصر العربية الاسلامية عرقياً، وثقافياً ودينياً. ما زال غير-العرب في الشمال يشكلون كماً صامتاً، بالرغم من انهم ربما يمثلون الاغلبية، حتى بدون الجنوب. ولكن، ربما كان الجانب الاكثر اهمية من الناحية العملية، هو أن ثورة ١٩٢٤ جعلت البريطانيين اكثر اصراراً في عزل الجنوب عن الشمال ادارياً، مع حجب التعليم والتنمية عن النيليين، وبخاصة عن الدينكا.

حركة الاستقلال الوليدة:

مع تجاهل وعدم رضا الحكومة عن الجنوب، وتحجيم فرص التعليم والتنمية فيه، قاد الشمال المرحلة الثانية للحركة الوطنية وطبعها بخصائصه المتميزة. والحركة، التي قادت البلاد نحو الاستقلال، لا يجب، النظر إليها في جزئياتها، بل تجب رؤيتها كأحداث متتابعة لردود افعال ضد حكم اجنبي. والسؤال هو: من الذي كان يُعدّ اجنبياً؟ بالقطع، كانت بريطانيا تشكّل قوة أجنبية للسودانيين، ولكن سياسة "عزل الجنوب "رسخت العداوات وقادت لشعور بالغربة جعل الشماليين والجنوبيين ينظرون لبعضهم البعض كأجانب.

الفترة التي تلت احداث ١٩٢٤ مباشرة، والتي شهدت القمع الحكومي، اجبرت الوطنيين على الانزواء، بينما صعّدت الحكومة من سياستها لتحييد النفوذ المصرى في السودان، وعمقت العزلة بين الشمال والجنوب، ودعمت الاشكال والمؤسسات القبلية.(٣١) واعطت تلك الاحداث دفعة لسياسة الحكم غير المباشر. استعمل احد الاداريين البريطانيين، في دعوته للتعاون مع زعماء القبائل، لغة ترددت فيما بعد بصورة تكاد تكون مطابقة للغة الاداريين الشماليين تجاه المتعلمين الجنوبيين، وقال: "انها لمهمتنا أن ندعم العناصر الصلبة في البلاد، الشيوخ، والتجار، الخ قبل أن يتمكن انصاف المتعلمين من الرسميين غير المسئولين، والطلاب ومشرّدى المدن من السيطرة على عقول الجماهير".(٣٢) سعت تلك السياسة الى ادارة المناطق الريفية عبر زعماء القبائل ومؤسساتهم بدعم دورهم التقليدى قضاةً للقضايا الجنائية والمدنية. اشار التقرير الصادر عام ١٩٢٦، بأن ذلك الاجراء سوف يسمح للحكومة "ليس فقط تقوية نسيج التنظيم المحلي، ولكن، وبينما يحقق خلق مجموعة اشْراف لها قدرات مناسبة، سوف يؤدى بالتالي الى التخفيض التدريجي لاعداد مساعدى

المأمير، والكتبة، والمحاسبين، وما شابه من البيروقراطيين الملحقين بالمراكز الخارجية."[٣٣]

سبق وتمت الدعوة لاحتضان الزعماء الطائفيين بواسطة السير لى استاك فى عام ١٩١٩، كجزء من سياسة الحكومة لعزل القومية السودانية عن مثيلتها المصرية، ولتنال ولاء السودانيين للحكم البريطانى ايضاً. وما ورد فى مذكرة عن هذا الموضوع يعطى نظرة ثاقبة عن التقارب بين الزعماء الدينيين والحكومة:

"عبّر الميرغنى، الهندى وعبدالرحمن محمد أحمد (المهدى) فى احاديث غير رسمية "عن رغبة اكيدة فى ان تتخذ الحكومة طريقاً اكثر تشدداً، من الذى ظلت تتخذه لتؤكد على حقيقة أن السودان يتبع الامبراطورية البريطانية، وان مستقبله مقترن بالحكم البريطانى." وقد طلب الزعماء ايضاً "أن يسمح لهم بالشروع فى بث نوع من الدعاية وسط اتباعهم تدعو إلى تدعيم الولاء والتعاون مع النظرة الامبريالية البريطانية، من اجل الهدف النهائى، غرس روح الوحدة الوطنية وسط السودانيين."وقد لاحظ استاك أيضاً بأنه لم يكن هناك أى اثر للنزعة نحو وحدة اسلامية ضمن مناقشة الزعماء الدينيين الثلاث؛ الذين طلبوا من الحكومة البريطانية مساعدتهم؛ اولاً، لأن مثل ذلك الخط السياسى سوف يحقق الانفصال من مصر؛ وثانياً، لأنه سوف يساعد فى خلق "فكرة وطنية" وسط السودانيين. وكان استاك، يدرك بداهة الدوافع المستتره لاولئك الزعماء "كانوا بالطبع حريصين على تدعيم نفوذهم الخاص فى البلاد، مدركين بشكل تام قوة بريطانيا العظمى التى عكستها الأنتصارات فى الحرب؛ ويرون بأن املهم الاكبر مقترن بالسيطرة البريطانية."[٣٤]

وعنى اجتياز المرحلة الانتقالية وقوف كل من القوى التقليدية وقوى التحديث على ارضية هشّة. شكّل الاسلام والعروبة فى تلك المرحلة، عاملين هامين يهيمنان على الطرفين وكان ينظر لهما باحترام يشوبه التردد من قِبل البريطانيين؛ وكمثال لذلك، عندما طلب السيد عبدالرحمن المهدى فى عام ١٩٣٠، القيام بزيارة لمقابلة قادة حركة الوحدة العربية، وزيارة القدس ايضاً لحضور مؤتمر اسلامى فى نفس العام، رفضت الحكومة الطلبين، بالرغم من أن السيد عبدالرحمن كان قد اصبح بالنسبة للحكومة الشخصية القائدة ضد المجموعات الوطنية الراديكالية.[٣٥]

وكان العامل الحاسم للاستقطاب تعبيراً عن تتابع الاجيال فى طبيعته. وقدم عبدالوهاب الافندى هذا التحليل لحركة الاجيال:

"بمرور الزمن بدأ يحدث استقطاب اكيد بين الوحدة الاسلامية الراديكالية الوليدة للجيل الصاعد، وبين استكانة الزعماء التقليديين. قوبل تعاون الزعماء التقليديين بالهجوم من الشباب المتحمسين الذين لم يشاركوا كبارهم قصر النظر وضيق الافق، ولا الانهزامية المتشائمة، ولهذا لم يقبلوا مبررات تعاونهم مع

المغتصبين الكفرة. غيّر الجيش ومؤسسات التعليم الحديث النظرة للعالم لدى الجيل الجديد، مما اعطي روحاً رفاقية اصبحت نواة القومية السودانية. وكان تعليمهم المحدود كافياً لإعطائهم بصيصاً من النور لادراك امكانياتهم الهائلة التى حرموا منها، وجعلهم يدركون بعمق عدم الثبات المنطقى، والفساد الاخلاقى فى تعاون الزعماء الدينيين مع البريطانيين. كانت المواضيع المتكررة فى مداخلاتهم اجترار الامجاد الماضية للاسلام وتقاعس الزعماء المسلمين التقليديين، الذين لم يرتقوا الى المُثل التى جعلت من ذلك المجد امراً ممكناً".(٣٦)

وعلق مراقب أخر على تفاعل حركة الاجيال فى الحركة الوطنية من وجهة نظر علمانية. "كانت للخريجين نظرة ذاتية تمثلهم كمتطعين وصفوة مستنيرة، تقود السودانيين بعيداً عن التقليدية الى عالم اكثر تحضراً، وإن انخراطهم فى أجهزة الحكم الثنائى منحهم معرفة جيدة بكيفية ادارة الدولة، مما جعلهم يؤمنون بامكانياتهم فى حكم وادارة الدولة بنفس كفاءة البريطانيين؛ مع الرغبة لتحسين اوضاعهم جماعياً ضد الاجنبى."(٣٧) ولكن كانت هناك عوامل اخرى تقف امام راديكاليتهم، لتدعم المساومة مع زعماء الطوائف. "ومع ترقى الخريجين فى خدمة الحكومة، ليعتلوا مناصب المسئولية متمتعين بمزايا الوظائف، اصبحوا طبيعياً اقل نزعة نحو الوطنية الراديكالية. ورغم حفاظهم على الاهداف الوطنية، الا أن التكتيكات التى تبنوها كانت غالباً ما تختلف عن تلك التى يتبناها الخريجون من الشباب، الذين سعوا ايضاً باحثين عن انواع من الحلفاء داخل المجتمع السودانى. شكّل الامر فى حقيقته انقساماً يقوم على اساس المستويات الاجتماعية المختلفة، (صغار الخريجين يمثلون الطبقة المتوسطة، بينما مثّل قدامى الخريجين البورجوازية الناشئة)؛ وعبّر ذلك عن انقسام بين الكبار والشباب."(٣٨)

بعد هبة ١٩٢٤، وقمع "جمعية اللواء الابيض" الموالية للمصريين، انقسم الخريجون بين منْ واصلوا حملتهم ضد البريطانيين سراً، وبين الذين شكلوا المجموعة الاكبر حجماً والاقدم خبرة، والتى توصل اعضاؤها بأنه لم يعد لمصر، دور فى القومية السودانية، ونصحوا بقبول الحكم البريطانى. اما الصفوة المثقفة، فلم تكنْ لتتخلى سياسياً دون ممارسة اهتمامات بديلة تستوعب طاقاتها الوطنية. وكان المدخل الذى تبنوه يتضمن النشاطات الاجتماعية والثقافية، ذات الطابع الادبى. فقد صاغوا قصائد واغان وطنية رومانسية صُورت فيها مصر مجازاً "بالمحبوبة التى اختطفت" وكما اشار مدثر عبدالرحيم: "كان الشعر الاسلوب المفضّل للتعبير عن المشاعر الوطنية فى اى بلد يتحدث العربية، حيث كان للشعر تقليدياً دور اجتماعى لا يختلف عن الدور الذي تلعبه الصحف فى المجتمع الحديث، حيث كان يحتفى بأى حدث ذى اهمية عامة؛ كإفتتاح بنك وطنى أو الاحتفال السنوى بمولد النبى، بسيل من القصائد."(٣٩) ولكن ولمّا كان ذلك الشكل الادبى محدوداً كوسيلة

لتدعيم الوعى والعمل السياسى، فقد افسح المجال تدريجياً للحوار السياسى ولمجموعات الدراسات الجادة.

ومن المظاهر الملفتة للنظر فى تلك الفترة، أن بدأت طبقة المتعلمين الوطنيين فى الشمال التركيز على تطوير مضمون ثقافى للهوية، لتكون معبّرة عن قيمها داخل السياق الشمالى، ومنفتحة على العالم الخارجى للتعبير عن الانتماء للعروبة والاسلام.(٤٠) وكانت النتيجة التطورالتدريجى لهوية شمالية حديثة كانت منذ نشأتها وطنية سودانية وقومية-عربية-اسلامية.

ورأت تلك المجموعة بأن فشل "جمعية اللواء الابيض" يرجع لضعف المعرفة والحنكة السياسية لدى القادة والعضوية بشكل عام. وتمثل العلاج فى امتلاك مهارات المعرفة والتفكير فى قضايا واسعة ومتنوعة، ثقافية وسياسية، محلية وعالمية. وبما أن مثل ذلك التعليم لا تقوم الحكومة بتوفيره، فقد تم بجهود خاصة، بالسعى للتثقيف الذاتى فى الداخل، أو التعليم فى بالخارج فى مصر، أو البلدان العربية الاخرى. بينما مكّنت معرفة اللغة الانجليزية السودانيين من قراءة ما يتعلق بالقضايا العالمية، مكنتهم اللغة العربية من اعادة اكتشاف جذورهم العربية الاسلامية، ليطوروا شخصيتهم القومية، ويقيموا صلات وثيقة مع من يشاركونهم الرأى فى مصر وفى اجزاء أخرى من العالم العربى.

انتشرت مجموعات الدراسة، حيثما التقى الاعضاء السابقون من جمعيتى "الاتحاد السودانى" و"اللواء الابيض"، ورغم أن بعض هذه المجموعات اختفت بنفس السرعة التى ظهرت بها، إلا أن بعضها، خاصة فى امدرمان ومدنى واصلت نشاطها وانجزت الكثير بوضعها الاسس للاحزاب السياسية الوطنية.(٤١) ومن مجلاتهم الرائدة، (نهضة السودان) و(الفجر). انعكس انجاز تلك الطبقة من المثقفين السودانيين الشماليين فى تبنى مضمون حديث للهوية، التى كانت منذ البداية، وبشكل فريد، سودانية شمالية وعربية اسلامية، عبّر عنها الاديب المرموق محمد أحمد محجوب، الذى لعب فيما بعد دوراً سياسياً بارزاً، اولاً، كوزير للخارجية، ثم رئيساً للوزراء للسودان المستقل حديثاً. فى مناظرة حول موضوع: "الثقافة السودانية مستقلة، ويجب أن تظل مستقلة عن الثقافة المصرية" قدم محجوب القضية التى اصبحت "الغذاء الذى كان يجب أن تربي عليه الامة السودانية المتجددة بالحيوية، والفريدة فى سودانيتها، والقائمة بصلابة على الاسلام والثقافة العربية والانتماء للتراب الافريقى". وحسب وجهة نظره: "يمكن أن تكون للأمة السودانية علاقات صداقة حميمه مع الثقافة المصرية المجاورة، ولكن يجب أن تكون مستقلة عنها، لتحتفظ بشخصيتها الخاصة، وعليها أن تتعلم من ثقافة وفكر كل الامم الاخرى القديمة والحديثة." و فى مقالة لاحقة طوّر محجوب نظرته: "إن الهدف

الذى يجب أن تسعى اليه الحركة الادبية فى هذا البلد هو تحقيق ثقافة اسلامية عربية تُدّعم وتثرى بالفكر الاوربى؛ وتسعى لتطوير أدب قومى حقيقى يستمد شخصيته وتقاليده من شعب هذا البلد، من صحاريه وغاباته من سماواته الصافية ووديانه الخصبة... هذه الحركة يمكن أن تتحول فيما بعد من حركة ثقافية الى حركة سياسية يكون هدفها النهائي تحقيق الاستقلال السياسى والاجتماعى والثقافى لهذا القطر."(٤٢) وما أن تترسخ الرؤية، يصبح ما تبقى رهيناً بالزمن، والفرص، والتحالفات ومرونة الاساليب.

وصورت وجهة نظر خاطئة التوجه العربى الاسلامى للحركة الوطنية على انه، فى معظمه، توجه مقاوم للافريقية. "فالصفوة المثقفة كانت مسكونة بالخوف من ذوبانها فى افريقيا غير العربية، واتجهت صوب مصر لانقاذ السودان من ذلك المصير." (٤٣) والى جانب التخوف من الهوية الافريقية غير العربية، كان المتعلمون الشماليون ينفرون ايضاً من الهوية القبلية، التى اعتبروها بدائية، ومنحطة ومعائقة لسيرة التقدم. وكلما نأوا بأنفسهم عن القبائل والقيادات التقليدية، كلما صعدت الحكومة من استغلال الحكم غير المباشر ضد الحركة الوطنية للطبقة المتعلمة. "وهكذا اصبح الحكم غير المباشر، والسلطات القبلية والادارة الاهلية اسلحة حاولت الحكومة عن طريقها حماية نفسها ضد الطبقة المتعلمة وضد أى بعث للحركة الوطنية القومية"(٤٤) ونتيجة لذلك، اصبح اعضاء الصفوة فى عزلة عن قاعدتهم الوطنية وأُجْبِروا بذلك الى الاعتماد على التحالفات الخارجية.

بالرغم من محاولات الحكومة تعيين واستغلال العناصر المعتدلة من بين المتعلمين، الاّ انهم كانوا فى الحقيقة معادين لزعماء القبائل مما جعل الامر صعباً على الادارة لتوحيد جبهة تصبح اكثر فعالية ضد الراديكاليين. وكان الموقف العام لطبقة المتعلمين وتأثيرها على مسيرة الحركة الوطنية تعبيراً عن خيبة الامل والعجز. كتب محمد عمر بشير:-

"نظرت الطبقة المتعلمة، غير المنظمة والسلبية، للادارة الاهلية على انها خطوة رجعية، غير ملائمة لظروف البلاد. وكان السودان فى نظرهم، قد طوّر نظام ادارة واسع ومفصل ساهمت فيه أعداد كبيرة من المتعلمين السودانيين. وكانوا يرون بأن الادارة الاهلية سوف تحول مهام تنفيذية وقضائية يقوم بها الاداريون والقضاة السودانيون إلى مجموعة إخرى من السودانيين، لا دراية لها بفن الحكم أو الادارة الحديثة. وقد احسوا بانها محاولة لارجاع عقارب الساعة للوراء، لاحياء سلطات سبق واندثرت منذ زمن بعيد؛ وخلق عملاء جدد ليتحالفوا مع الزعماء الدينيين ضد الطبقة المتعلمة، سعياً وراء دعم الادارة البريطانية. ولمّا وجدت الطبقة المتعلمة نفسها معزولة وعاجزة، وتنظيماتها منهارة بعد سحق هبة ١٩٢٤، حصرت اغراضها فى

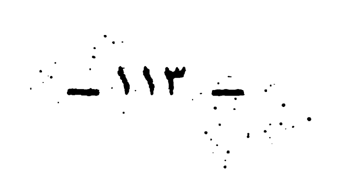
شئون نادى الخريجين وتكوين الجمعيات الادبية. وكانت الصفوة من حين لآخر تنظر فى اتجاه مصر، التى مثلت لعدد كبير منهم الامل الوحيد للخلاص.. وورد فى تقرير للاستخبارات عام ١٩٣٠، ان العنصر الشبابى المتعلم يعتقد بأن التغيير فى وضع السودان لن يتم الأ عبر انتصار الحركة الوطنية المصرية."(٤٥)

دفعت احداث ١٩٢٤، مسيرة الحركة الوطنية حتى كان عام ١٩٣٦، حين تم التوقيع (بعد مفاوضات طويلة بين شريكى الحكم الثنائي تم استبعاد السودانيين منها) على اتفاقية جديدة اعادت تأكيد دور الادارة الانجليزية المصرية على السودان. وعندما لحقت بهم اهانة الوصاية،.شرع المتعلمون السودانيون فى تنظيم انفسهم فى المؤتمر العام للخريجين، الذى تأسس عام ١٩٣٨، لخدمة المصلحة العامة للبلاد وللخريجين، الدور الذى قبلته الحكومة، شريطة الأ يسعى المؤتمر الى المطالبة للاعتراف الرسمى به كتنظيم سياسى، أو الادعاء بتمثيل أى جهة اخرى خلاف عضويته.

ارسل مؤتمر الخريجين مذكرتين للحكومة حول مشاكل التعليم والتعديلات المطلوبة. طلبت المذكرة الاولى من الحكومة زيادة الدعم لمعهد أم درمان العلمى (الاسلامى)، بادخال العلوم الحديثة، وتعيين مدرسين ذوى تأهيل عالٍ من الازهر فى مصر. وكانت المذكرة الثانية، ناقدة لمحدودية فرص التعليم، ومحتوى التعليم، عارضةً لوجهات نظر الخريجين عن نوعية التعليم الذى يجب على الحكومة تطبيقه فى البلاد. اقترحت "المذكرة «وجوب اتخاذ التعليم فى السودان توجهاً اسلامياً شرقياً، وليس افريقياً وثنياً». كما يجب أن يجد تعليم اللغة العربية والتربية الدينية، الاهتمام الاكبر فى كل المراحل."(٤٦) رحبت الحكومة بالمذكرة، وأثنت على منحاها البناء والعملى.

ومع التشجيع الذى نتج عن الموقف الايجابى فى التعامل مع الادارة، قدم المؤتمر للحكومة مذكرة اخرى فى عام ١٩٤٢ كانت اكثر نزعة نحو السياسة فى محتواها. ومن ضمن ما عبرت عنه المذكرة الامل فى الاعتراف بحقوق الشعب السودانى، بعد انتصار الحلفاء، وبخاصة حق تقرير مصير السودان داخل حدوده الجغرافية. ونادت المذكرة ايضاً بالغاء قانون (المناطق المقفولة) ورفع القيود عن التجارة وحركة السودانيين داخل القطر والغاء الاعانات للمدارس التبشيرية، وتوحيد المناهج التعليمية فى شمال وجنوب السودان. وبمعنى أخر، فقد نادى المؤتمر بالتخلى عن "خطة فصل" الجنوب.

فى رد مكتوب، انعدمت فيه الفطنة والحس السياسى، رفض السكرتير دوجلاس نيوبولد المذكرة مشيراً: "بأن مجرد رفع المؤتمر للمذكرة، والاسلوب الذى صيغت به يُعدّ اهداراً للثقة فى الحكومة". واضاف "انه لواجب وشأن حكومة



السودان فقط... ان تقرر وتيرة الخطوات" ويمكن السماح فى ذلك بالمشاركة السودانية المتزايدة. ونبّه نيوبولد مضيفاً بأنه يجب على المؤتمر "أن يدرك بوضوح، وللمرة الاخيرة، بأن الحكومة مصممة على حصر المؤتمر لنشاطه داخل اطار المسائل الداخلية والمحلية، وأن ينأى عن أى ادعاءات بالتحدث انابة عن كل سكان القطر."(٤٧) واستناداً الى هندرسون: "كان رد فعل نيوبولد يشكل لاغلبيتنا لغزاً كبيراً ... واشار لتلك النقطة السير جيمس روبرتسون فى كتابه: "يبدو انه من غير المقبول عقلاً بأن يكون الرجل قد كتب ذلك الخطاب". وانا شخصياً لا أعتقد بأن [نيوبولد] قد كتبه... واعتقد بأن السكرتير هو المسئول عنه."(٤٨) وبصرف النظر عن مصدره، فقد بدا الخطاب فى تناقض حاد مع اسلوب الحكم البريطانى الذى كان يراعى بشكل عام كرامة وعزة السودانيين.

دفع قيام مؤتمر الخريجين كقوة سياسية تناصر قضية الاستقلال الوطنى، الحكومة لتتحرك بسرعة لاقامة مؤسسات ذات تمثيل اوسع تحت رعايتها. فقد اقامت الحكومة فى عام ١٩٤٣، المجلس الاستشارى لشمال السودان، كهيئة ممثلة، آملة فى أن يسحب تلك البساط من تحت اقدام مؤتمر الخريجين. وانتقد الشماليون المجلس الاستشارى لاستبعاد الجنوب. فى خطاب له من الاذاعة، تحدث السكرتير الادارى شارحاً الاسباب لاقامة المجلس فى الشمال معللاً: "بأن حصر المجلس الاستشارى على ست مديريات شمالية له اسباب عملية وليست سياسية.. اننا لا نحكم مسبقاً على الوضع المستقبلى لجنوب السودان. وببساطة لم يصل الجنوبيون، لاسباب تاريخية وطبيعية، الى قدر من المعرفة والتماسك تمكنهم من ارسال ممثلين مؤهلين لمجلس من هذا النوع؛ كما وانه لا يوجد سودانيون شماليون يمكنهم الادعاء بتمثيل الجنوبيين بصدق وامانة."(٤٩)

التقليد الطائفى والتحديث:

برز فى تلك المرحلة اتجاهان يبدوان متناقضين. من جانب، يرى مؤتمر الخريجين نفسه، المتحدث باسم القومية السودانية بدلاً عن قيادة الطائفية. وفى الجانب الآخر، ادرك المؤتمر بواقعية بأنه لا يملك الوصول الى الجماهير دون دعم، إنْ لم تكن رعاية، نفس اولئك القادة الطائفيين. وكما فسر خالد دوران:

"ادركت الصفوة ذات التعليم الغربى، التى بدأت فى الظهور فى الاربعينات، ادركت وبسرعة بأن الطائفية تقف عائقاً أمام التطلعات الحديثة للوحدة الوطنية والاستقلال. وكان على التنظيمين الروحيين الرئيسيين للطائفية أن يسيرا دائماً فى اتجاهين متضادين، كل يفعل خلاف ما يقوم به الآخر. ومع اقتراب الاستقلال ظهر ما يشابه نظام الحزبين، ولكن اساسهما لم يكن سياسياً، كان دينياً، أو بالاصح

كان "طائفياً"، انقسم الناس، اعضاء فى حزب أو آخر، ليس بسبب أختيارهم السياسى، ولكن لانهم نشأوا فى واحدة أو الاخرى من المجموعات الصوفية الرئيسية. بالاضافة الى ذلك، كانت لذلك الانقسام الى حزبين أسباب شخصية تمثلت فى زعامة عشيرتين يرعاهما مشرفان دينيان يتمتعان بجاذبية قيادية: اسرة المهدى والتى تؤول فيها قيادة الانصار بالوراثة؛ واسرة الميرغنى والتى يتم فيها توارث كسوة قيادة الختمية من الاب الى الابن. ومثلما يحدد النيلان مجرى الحياة الجغرافى للسودان، كان السيدان يمثلان مسار الحياة السودانية السياسية."(٥٠)

مثّل اسماعيل الازهرى، مؤسس حزب الاشقاء، اصرار الصفوة المتعلمة على السمو فوق الانقسامات الطائفية. حقيقة، رغم اشتقاق اسم حزبه "الاشقاء" من المحتوي التقليدي والمفهوم العائلي (اخوة اشقاء)، الا إنه كان يوحى "باخوة كل السودانيين لتكون فوق وابعد من قيود الطرق الصوفية."(٥١) ورغماً عن ذلك، لم يكن حزب الاشقاء قادراً على فصم اواصر العلاقات الطائفية التقليدية، ولم يكن لتنديده بالسيدين الاّ القليل من التأثير، لأن ذلك التنديد كان يتم فقط داخل اطار طائفتى الانصار والختمية.

برزت حركات اكثر راديكالية لتمثل العلمانية والاسلام. ورغماً عن عداوتهما المتبادلة الا ان هدفهما المشترك كان العداء للطائفية. كانت هذه الحركات تتمثل فى الحزب الشيوعى، وحزبى الاخوة المسلمة، تحديداً "الاخوان المسلمون" و"الاخوان الجمهوريون". اختلف الحزبان الاسلاميان فى تفسيرهما للعقيدة الاسلامية، احدهما اصولى والآخر ليبرالى الى حد العلمانية دون استعمال الكلمة.(٥٢)... الموقف المشترك الذى جمع هذه الاحزاب الراديكالية الثلاث، خلاف اجندتها المعادية للطائفية، تمثل فى النظرة العلمية الواقعية التى جعلتهم يعارضون، فى تفاوت، المشاعر الدينية لدى العامة خلف النفوذ الدينى للسيدين. وكما يحاجج خالد دوران: بررت سياسة القبضة الحديدية للطائفية، جزئياً، تَخَنْدُق الشيوعيين سعياً للخلاص من تلك القبضة، ويمكن أن تُفسر ايضاً المحاولات غير التقليدية للحزب الجمهورى، بزعامة محمود محمد طه، وجمعية "الاخوان المسلمون"، التى تحولت فى النهاية لحزب سياسى يمينى. "كان الهدف المقدم لدى كل من هذه الحركات الرغبة فى قيام منبر جديد خارج النمط (الطائفى) التقليدى. وظلوا جميعاً، ولردح من الزمن، صفويين؛ تطلب كسبهم لعضوية جماهيرية عقوداً من الزمن، ولم يكن لديهم اتباع خارج نطاق المدن. يبدو ان قبضة الطائفية وسط الغالبية فى الريف لم تكن لتتأثر ولو بالكاد."(٥٣)

فى البداية، وادراكاً من الحزب الشيوعى لمحدوديات اختراق الخطوط الدينية للسند الجماهيرى الطائفى، سعى الحزب للتغلغل وسط الفئات الاجتماعية

والاقتصادية، التى كانت مهيأة بحكم وضعها لترحب برسالة الحزب. وحسب تحليل الحزب كان معظم السودانيين موالين للزعماء الطائفيين أو القبليين، وليس لأيديولوجيات أو عقائد معينة. لم يكن ذلك محصوراً فقط على القبائل الاكثر تخلفاً فى دارفور، وكردفان وجبال البحر الاحمر، ولكن تعلقت به أيضاً بعض المجموعات الاجتماعية المستنيرة، التى تأثرت بما يمكن وصفه بالتحديث؛ وكان من ضمنهم مزارعو الجزيرة وعمال السكك الحديدية، والطبقة المتعلمة.(٥٤)

كان اصحاب الحواشات يشكلون القطاع الوحيد فى مجال الزراعة الذى طُبقت فيه أساليب الزراعة الحديثة بشكل واسع. كفلت زراعة المحاصيل النقدية والشراكة مع الحكومة، للمزراعين البدائل للولاءات الطائفية وساعدت فى خلق طبقة جديدة من العمال الزراعيين. وكان الهدف المباشر لهذه الطبقة النضال ضد الحكومة، شريكتها، من اجل زيادة نسبة الارباح. ولمّا كان اتحاد المزارعين المخدم الاكبر فى السودان، ويسيطر على اغنى قطاع فى الاقتصاد، فقد اصبح بذلك واحداً من اهم مجموعات الضغط الاساسية في البلاد.

كانت نقابة عمال السكك الحديدية اقوى واكثر النقابات نضالاً فى البلاد. وكانت قوتها مستمدة، جزئياً، من اهمية المواصلات فى بلد بمثل هذه الابعاد الشاسعة، وجزئياً، بسبب الضعف النسبى لقطاع الصناعة. "اضافة الى ذلك، ساعد قيام مركز السكك الحديدية الحديث فى عطبرة، الذى جمع فى مكان واحد اناساً من خلفيات قبلية وطائفية، ساعد فى تقويض الولاءات التقليدية وإحلالها، على الاقل جزئياً، بالولاء للنقابة فى معاركها من اجل تحسين ظروف العمل. وبسيطرتهم على اهم مركز للمواصلات، كان عمال السكك الحديدية فى وضع جعلهم يحرجون السلطات ويستغلون قوتهم، متى ما كان ذلك ممكناً، من اجل تحقيق أهدافهم.(٥٥)

وكانت المجموعة الثالثة، الصفوة المتعلمة، نتاجاً للتحديث عبر التعليم واكتساب المهارات المهنية. قطعت المؤسسات التعليمية علاقة الطلاب ببيئاتهم التقليدية وزرعت فيهم مفاهيم حديثة من السلوك والولاءات، وصفها البعض بأنها "هجين التلاقح بين التقليدية الراسخة والتشدد الرومانسي" عاكسة بذلك "كل سمات الشخصية المنفصمة."(٥٦) وكانت هذه المجموعة، على كلٍ، مدركة بشكل تام لأهميتها فى مجتمع الاغلبية العظمى من سكانه أميّة وموالية للزعماء التقليديين، من قبليّين وطائفيين، وتكاد تكون جاهلة تماماً بالمفاهيم الحديثة للمجتمع، وبالسياسة وبناء الامة.

لم يغفل الحزب الشيوعى القطاع التقليدى مرة واحدة. مُطوعاً موقفه لواقع السودان، تبنى الحزب منذ البداية خطاً مرناً من الايديولوجية والدين. وبالتحديد، لم يرفض الاسلام، بل على العكس من ذلك، حاجج بأن الشيوعية والاسلام حليفان

عقائديان فى النضال المشترك ضد الامبريالية، والى جانب ذلك، سعى كل منهما لاستغلال انجازات المعرفة العلمية لخدمة المجتمع. وتباهى الحزب بوجود اعضاء مسلمين فى لجنته المركزية، لم يروا تناقضاً بين دينهم وعضويتهم فى الحزب الشيوعى. وكان رد فعل الزعماء الدينيين اظهار المرونة والقبول المتبادل للشيوعية. وعند اتهام الحزب الشيوعى بدعوى رفضه للاسلام، وترويجه للدعاية ضد الاسلام فى اكتوبر ١٩٥٤، تقدم السيد عبدالرحمن المهدى للدفاع عنه، موضحاً لاتباعه بأن الاتهامات كانت لاغراض سياسية.(٥٧)

والحزب الشيوعى -مثله مثل المجموعات الاصلاحية الاخرى التى كانت تتعامل مع طبيعة النظام المحافظة- "لم يتمكن من الخلاص من قيود الطائفية. واصل العديد من مؤيديه البارزين رابطتهم بالعاطفة والتقليد مع الطوائف الدينية أو مع احدى المجموعات السياسية الكبيرة؛ مما جعل الحزب اسيراً داخل اطر السياسة التقليدية، وليس، كما كان متوقعاً، بان يكون خارجاً عنها تماماً. ورغم هذا كانت صفوة الحزب تؤمن بمذهب يقودها، من حيث المبدأ؛ ولعبت بعض الدور فى التوجّه الذى اتخذته الحركة السياسية الوطنية."(٥٨) على كلٍ، لم يستطع الحزب ترجمة مذهبه الى برامج لها اهمية اجتماعية.

ويعنى ذلك، فى الاساس، انه وبالرغم من ان الحزب الشيوعى كان مدركاً لواقع التناقضات الدينية والاجتماعية والثقافية فى السودان، إلا انه لم يكن ليقبل فى النهاية المساومة بمذهبه لمصلحة الطائفية: "بينما الاعلان عن ان للمعتقدات الدينية للفرد لا تتناقض مع الشيوعية يمثل اتجاهاً، الاّ أن الاعتراف بالدور السياسى المركزى للطوائف الاسلامية يعتبر شيئاً آخراً... ونتيجة لذلك رفض الحزب الشيوعى السودانى، من موقف مبدئى، دور الطوائف الدينية فى العمل السياسى، وحاول الحزب رغم هذا عدم معاداة زعماء الطوائف الدينية، واعترف فى بعض الاحيان -حتى باهميتهم فى الواقع السياسى".(٥٩)

عبّر ذلك الموقف الصعب عن ضعف مساوم للاصلاحيين، اكثر منه تهديداً للتقليديين. "بينما كانت حركة الخريجين تخرج ببطء من مناوشات الثلاثينات والاربعينات، عبّرت اجندتها عن مستوى ضعفها. والاسئلة التى دارت لم تكن، ماذا نفعل، ولأى الاسباب وكيف؟ بل كانت لمن نتجه للمساعدة: بريطانيا أم مصر، السيد على الميرغنى أم الى السيد عبدالرحمن؟ وعندما تغير الوضع كان على الخريجين مواجهة الاسئلة الحقيقية: ماذا نفعل وكيف، ولكن لم تكن لاولئك القادة اجابات لتلك الاسئلة."(٦٠)

مثلت الشيوعية للشباب السودانى المرتبط بالعائلة، اداة الرفض السياسية والاجتماعية التى يمكن استغلالها دون تقويضٍ لأسس النظام القائم. كانت شكلاً

من الرفض الشعائري الذى اصبح بشكل اساسى جزءاً من النظام الاجتماعى. "بدت النظرية الماركسية للشباب الراديكاليين السودانيين وللعديد من الشباب فى بلدان العالم الثالث الاخرى، اداة قوية لفهم عالمهم الجديد والتفاعل معه. وكان لابد وأن يكون اكتشاف الماركسية تجربة مثيرة تدعو الى الاطمئنان، خاصة عندما كان يروج لها رجال من داخل المؤسسة الحاكمة، التى بدت قبلاً دخيلة، وضخمة وقاهرة لا يمكن للطلاب الشباب الوصول اليها. ويبدو الآن، بأن نقطة ضعف المؤسسة الحاكمة قد تكشفت في النهاية".(٦١)

مثَّل الماركسيون السودانيون تشكيلة عجيبة من الشباب من خلفيات ميسورة الحال نسبياً من الطبقة الوسطى من سكان المدن. للمفارقة، انتمت بعض من المجموعات المعارضة لهم الى خلفيات ريفية، كان يفترض استفادتها من الشيوعية، ولكن كانت نظرتها تختلف بشكل مثير. اولاً، فى الاطار الريفى، كان اعضاء هذه المجموعة المعارضة ينحدرون من خلفية متميزة حيث انهم لم يكونوا ضحايا للنضال الطبقى الذى صورته الشيوعية؛ ابعد ما يكون الحال، فقد كانوا المستفيدين من التغيير والتحديث الذى ارتقى بهم من خلال التعليم. كانوا يدركون حاجتهم لتحسين اوضاع اهلهم فى الريف؛ وكانوا ممتنين لانهم وجدوا الفرصة لتحقيق ذلك. هذه المجموعة، التى شكلت الاغلبية فى المؤسسات التعليمية، ظلت متدينة بحق حسب روح مجتمعاتها الريفية. يرى افرادها الشيوعية معادية للدين، ومخربة اجتماعياً وهدامة بشكل عام. واصبح رد فعلهم ضد الشيوعية محوراً للحركة المعادية، التى مثَّل الاسلام نقطة انطلاقها. "وقد عبر مؤيدو "الاخوان المسلمون" الاوائل عن اشمئزازهم ضد التسيب اللاديني واللاأخلاقى بين بعض زملائهم فى المدارس الثانوية والكلية، خاصة بين منْ كانوا يدعون للشيوعية. وعند سؤالهم عما يعنون بالتسيب اللاأخلاقى، تحدثوا عن ترك الصلاة، والامعان فى شرب الخمر." وكما لاحظ احد المراقبين "كان الانقسام بين المدينة والريف امراً هاماً فى الحياة المدرسية فى ايام التحول تلك، حين كان الطلاب من اصول ريفية مكان سخرية زملائهم "المتحذلقين" من الطلاب؛ وللدفاع عن انفسهم سعوا الى التعويض بجدهم فى التحصيل والتميز الاكاديمى".(٦٢)

ظلت المجموعات الراديكالية المسلمة، بقيادة "الاخوان المسلمون"، اكثر تذبذباً من الشيوعيين العلمانيين فى مواقفهم تجاه الطوائف الدينية، لأنهم يقتاتون من نفس الارضية. يقدم عبدالوهاب الافندى تحليلاً عميقاً للاستراتيجيات التى تبنتها هذه المجموعة فى الحركة الوطنية، وللمستوى الذى صمد فيه التقليد خلال المرحلة الانتقالية لتشكيل عملية التحديث. كان الخلاف بين مجتمع اسلامى يصر على اسلاميته حسب المفهوم التقليدى، وبين زعامة كانت تدعو للتحديث. "أُجبر الخريجون على التعاون مع السيدين اللذين كانا محل ادانة بالنسبة لهم حسب

مفاهيم "الاسلام الحقيقى" ومفاهيم الحداثة ايضاً". ومع تحول الخريجين الراديكاليين لفكرة "التعاون التكتيكى"، اصبح ذلك النوع من المناورة سلوكاً قومياً فى العمل السياسى". اصبحت السياسة السودانية "شبكة تحالفات تكتيكية لا نهاية لها" و"عكست حقيقتين هامتين عن الحياة السودانية: طبيعة النسيج الاجتماعى والاسلوب الاخلاقى الذى يحكمه (الذى فضّل المساومة ورفض الانقسامات الحادة)؛ وحقيقة ان كل السياسيين كانوا يصارعون من اجل البقاء. عكس العنصر الاول، الاساس القبلى للمجتمع السودانى، لأنه لا يمكن للقبيلة، كارتباط اختيارى لافراد مستقلين، أن تحافظ على وجودها اذا ما صار افرادها اكثر اصراراً على تحقيق مطالبهم الخاصة. أما العنصر الثانى، فقد عكس طبيعة ساحة العمل السياسى، التى ضمت كل المجموعات المتنافسة التى اهتمت اساسا وببساطة باثبات حقوقها وتواجدها فى تلك الساحة."(٦٣)

كان "الاخوان المسلمون" و"الاخوان الجمهوريون" فى البداية من نفس القالب: كان بين حسن البنا المدرس والمؤسس المصرى لجماعة "الاخوان المسلمون" وبين محمود محمد طه المهندس مؤسس "الاخوان الجمهوريون" الكثير المشترك: كانا مثل غالبية "الاخوان المسلمون" الاوائل متدينين بعمق وملتزمين بالاطار المرجعى الاسلامى بمعناه الروحى. ولكن بالطبع كان البعد السياسى جوهرياً فى اجندتهما. لم يكن محمود محمد طه يحظى فقط، بقدر كبير من الاحترام من الوجهة الروحية، ولكنه كان محل تقدير ايضاً كبطل سياسى قاد المظاهرات السلمية ضد البريطانيين. وكان من اوائل السودانيين الذين سجنوا عندما عاودت حركة النضال من أجل الاستقلال نشاطها. "ولكونه مهندساً، مثّل طبقة المهنيين الحديثة، التى خرج من صفوفها اغلب ناشطى "الاخوان المسلمون"، لم يكن تدينّه مجرد التديّن التقليدى، "كان يحتوى على عناصر جديدة، جاءت كاستجابة عقلانية للتحديث مصحوبةً بالنشاط السياسى." كان محمود محمد طه مثالاً للورع والتقوى و"عاش حياة الزاهد، منفقاً كل ثروته للاعمال الخيرية". لقد ترك انطباعاً حسناً لدى "الاخوان المسلمون" الاوائل فى مصر للدرجة التى طلبوا منه أن يكون "مرشداً" لهم؛ الطلب الذى رفضه محمود محمد طه مفضلاً تأسيس حركته المستقلة.(٦٤) وبالفعل، كانت هناك اختلافات عقائدية عميقة بين الحركات الاسلامية. وكما اورد عبدالله النعيم، القانونى الاسلامى المرموق، والمؤيد البارز لمحمود محمد طه "يمكن وصف المدخلين الرئيسين للاسلمة فى السودان: بالمدخل الاصولى التقليدى والمدخل الحديث. يدعو المدخل الاصولى التقليدى الى احياء الدولة الاسلامية الكلاسيكية للقرن السابع الميلادى، بينما يدعو الاتجاه الحديث للتغيير الجذرى فى بعض جوانب قانون الشريعة الاسلامية قبل البدء العملى فى تنفيذها."(٦٥)

تبنى جماعة "الاخوان المسلمون" الشريعة التقليدية، القانون الاصولى للاسلام،

مع انعطاف عقائدى سياسى. وللمفارقة، كان ينظر لرأديكاليتهم على انها بعث يهدف الرجوع الى الاسلام الاصولى كأساس لبناء دولة اسلامية ومجتمع اسلامى حديث. وكما اشار خالد دوران، "إن الشريعة التى تخطى الزمن اغلب جوانبها منذ امد طويل، تم احياؤها بواسطتهم لتكون علاجاً سحرياً لكل القضايا؛ اشبه بمصباح علاء الدين السحرى. لم يتمكن منظروهم مطلقاً من تعريف القانون الالهى المنّزل "النظام الاسلامى" بصورة واضحة، أو ربما فضلوا الاّ يفعلوا ذلك. ويمكن لخرافة الدواء الناجع والشافى من كل بلاء أن تكون اكثر تأثيراً فى حالة عدم الرضا والمصاعب فى المجتمع. تباهى "الاخوان المسلمون" بسلفيتهم بسبب مفهومها الاصولى الذى يرجع بهم الى (السلف) الصالح".(٦٦)

اعاد محمود محمد طه تفسير "الشريعة"، موضحاً بأن ما كان ملائماً فى المجتمعات العربية فى القرن السابع الميلادى، لا يمكن أن يكون مناسباً وبنفس القدر فى القرن العشرين. ولم يعتبر الاتباع الحرفى لقانون مضى واجباً مقدساً، بينما تعتبر اوامره الاخلاقية اقل من أن تلبى مطالب الجيل الحديث، مثل حقوق الانسان والعدل الاجتماعى. "اكتسب مصطلح (سلفى) ما يقارب الاساءة فى كتاباته، لتعبيره عن معانٍ اشبه بالتبلد الاخلاقى وتعكس الاسلوب الرخيص والادعاء بالصلاح للتحايل بفروض الله على عباده. ولهذا دعا الى المزيد من التطوير للشريعة، والاعداد بتفصيل وعناية لشريعة جديدة مكان الشريعة السلفية. ولقد سمح له ذلك الدعوة بوضوح الى الديمقراطية والاشتراكية."(٦٧)

"تقوم الحجة الاساسية لمحمود محمد طه على أن الاسلام يعبّر عن رسالتين: اعلن النبى محمد من مكة ان مُثُل الاسلام تتضمن القيّم الديمقراطية والتسامح الدينى والحريات الاساسية، والمساواة بين الجنسين. طُبقت هذه الرسالة لمدة ثلاثة عشر عاماً، حتى تم رفضها بجهل وعنف بواسطة العرب وبطريقة جعلت تطبيقها فى ذلك الزمن يعدّ امراً سابقاً لأوانه. وقد أُنزل على النبى بأن يخاطب الناس حسب مستواهم الفكرى ومقدراتهم الاخلاقية. وعليه فقد استعان النبى بالآيات القرآنية الفرعية والحديث فى المدينة كاساس لنظرةٍ تراجع رؤية الاسلام الذى كان حينها اقرب الى عادات المجتمع العربى فى القرن السابع الميلادى. وتُعدّ الرسالة من المدينة، حسب مصطلح محمود محمد طه، بمثابة "الرسالة الاولى". حاجج محمود بأن الظروف الآن مهيأة لتطبيق رسالة مكة الاكثر تسامحاً وعدلاً.

يدرك المسلمون عموماً، الفرق بين النصوص المكّية والنصوص المدنية الاكثر تشدداً. وبما أن المرحلة الاولى من الاسلام قامت على اساس النصوص المدنية، ساد الافتراض بأن نقض النصوص المكّية السابقة كان نهائياً. فقد فرضت النصوص المدنية "الجهاد" واعتناق الاسلام بالقوة، كمثال، واعتُبِرت بانها قد نقضت

كلياً الفاعلية القانونية للنصوص المكّية، التى نادت بالدعوة السلمية والاقتناع الطوعى الشخصى. بينما تم التسليم بأهمية النصوص الاولى من النواحى الدينية والاخلاقية، فقد عبّرت النصوص التالية لها عن الاسس القانونية للشريعة. واعتبر محمود محمد طه هذا التعليل دلالة على الجهل، وعدم فهم اسباب وعقلانية النقض، الذى كان فى طبيعته تأجيلاً وليس تعديلاً نهائياً.

ركّز محمود محمد طه على العلاقة بين الجوانب الاجتماعية للتشريع الدينى والظروف الاجتماعية–الاقتصادية والسياسية السائدة. ويرى، ان ما يفرضه الزمن، ربما يتطلب العمل بقانون اقل تشدداً، ولكن يجب النظر الى ذلك على انه اجراء مؤقت، والاّ فإنه يمكن مساومة تعاليم الاسلام بشكل دائم. واعتقد محمود محمد طه بأنه يجب أن تَفسَح القوانين الاقل درجة فيما بعد المجال الى التعاليم الاصلية المتميزة والاعلى درجة لتُطَبق فى الظروف المناسبة.

وتُعتبر تداعيات اعادة التفسير هذه تطوراً جذرياً. وإذا ما اصبح ممكناً الاستعاضة عن "الجهاد "واجبار الناس على اعتناق الاسلام، بالانتساب الدينّى الطوعى، أو حتى تبني خيار الالحاد، لكان ممكناً بذلك تضمين القانون التسامح واحترام حق الفرد فى الاختيار. ومع توفير الضمانات القانونية لحقوق الفرد وحرياته، يأتى مفهوم مسئولية الفرد، وعليه يجب أن يؤسس القانون نفسه على حقوق دستورية من اجل العدالة الشاملة".[٦٨] وللمفارقة، فى الوقت الذى يحمل فيه محمود آراء تختلف جذرياً عن الاسلام الاصولى التقليدى، ظل واتباعه مخلصين لقيم الاسلام وفروضه من وجهة نظر روحية واخلاقية.

وعلى النقيض من ذلك، سيّس "الاخوان المسلمون"، الاسلام بشكل متزايد؛ يستغلونه اداة للقوة والسيطرة؛ سلّحوا انفسهم بادوات الحداثة واساليبها فى السعى لتحقيق اهدافهم بطريقة عملية ميكافيلية مجافية تماماً للروحانية الدينية.برزت ثلاث عوامل متداخلة ترتبط ببعضها فى استراتيجية "الاخوان المسلمون": السعى للسلطة واعادة تشكيل المجتمع فى مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة؛ واستغلال الدين كأداة فاعلة لتعبئة المجتمع. بينما يرى "الاخوان الجمهوريون" فى المُثل الاسلامية الغاية، يعتقد القسم المهيمن من "الاخوان المسلمون" فى امكانية استغلال الدين لاهداف اخرى. تعاظمت الخلافات، والنزاعات، بين جناحى الاتجاه الاسلامى بمرور الزمن. قدمت (قوانين سبتمبر)، التى اعلنها نميرى، المساعدة لـ"الاخوان المسلمون"، وأدت فى النهاية الى شنق محمود محمد طه على مشهد من الجميع فى ١٨ يناير ١٩٨٥، مداناً بجريمة الردّة الاسلامية.[٦٩]

وباعادة النظر، نجد أن القومية السودانية قد عانت من حدثين رئيسيين أو تطورين هامين. احدهما، ابعاد الجنوبيين من مفاوضات تقرير المصير الوطنى،

وثانيهما فشل "الاخوان الجمهوريون"، بأن يكون لهم تأثيرٌ هامٌ فى الاتجاهات السياسية فى البلاد. بالنسبة للحدث الاول، فإذا ما حدث وتم اشراك الجنوبيين بشكل اكبر فى عملية اتخاذ القرارات المؤدية الى الاستقلال، لكان من الممكن، غالباً، ضمان مساعدتهم فى تطوير الترتيب الذى كان من الممكن أن يكون أكثر عدلاً فى تقبل التنوع داخل الوحدة. ولوتحققت خلال فترة من الزمن حرية الحركة في البلاد والتعامل بين الجنوبيين والشماليين فى اجواء من السلام والامن، والانسجام النسبي، لكان ممكناً حينها دعم التكامل والاحساس بالهوية الوطنية. كان لابعاد وعزل الجنوبيين، خاصة فى المرحلة النهائية لعملية تحقيق الاستقلال، جر البلاد فى طريق جائر وصدامى دفين متوارث.

وبنفس القدر، اذا ما قُدر لمحمود محمد طه أن ينجح فى تحقيق نظرته للمسيرة الاسلامية مرشداً للحركة السياسية فى البلاد، لسادت الظروف المساعدة على المساواة بين المواطنين، وشجع احترام الاسس الديمقراطية على خلق رؤية للوطن تجد الاحترام من الشماليين والجنوبيين على حد سواء. وكان يمكن حينها أن يكون الاحساس بالهدف الوطنى مدفوعاً بتعاليم الاسلام، الليبرالية، والمتسامحة كما فسرها "الاخوان الجمهوريون"؛ مما يعني، علي المدي البعيد، امكانية أن تحقق فلسفة "الاخوان الجمهوريون" نجاحاً اكبر فى تطوير الانتماء والتقارب مع الاسلام، مقارنة بالنماذج الاكثر قهراً والتى ما زالت مهيمنة حتى الآن. ومهما كانت النتائج المفترضة لعملية الاستيعاب المتسامحة هذه داخل القالب الاسلامى، ايجابية أم سلبية للجنوب، ادي كبت فكر محمود محمد طه، الى ضياع الفرصة لتطوير هوية وطنية اكثر شمولاً وتكاملاً. على كلٍ، ساعد كبته فى الحفاظ على هوية الجنوب كوحدة مختلفة ثقافياً ودينياً.

خلال فترة حركة الاستقلال، لم تكن تلك العواقب غير منظورة وحسب، بل تم قبرها باصرار لرغبة الشمال، وبدرجة اقل، الجنوب، فى تحرير السودان من الحكم الاجنبى. بينما ظل الجنوب مبعداً أو مهمشاً، كانت المعركة فى الشمال جماعية وحدت كل القوى، شملت القيادة الطائفية وطبقة المتعلمين، من علمانيين ودينيين. ولكن وباقتراب فجر الاستقلال أصبحت المناورات (البراجماتية) العملية، فى السعى من اجل المكانة السياسية والنفوذ، المواضيع المهيمنة على طبيعة التنافس قبل الاستقلال. وحدث كل هذا داخل الاطار الشمالى. والاهتمام الوحيد الذى أبدته القوى السياسية الشمالية تجاه الجنوب تمثل فى السماح لذلك الجزء المهمش من البلاد الانضمام لمسيرة الاستقلال فى مراحلها الاخيرة. وحتى هذا التكرم لم يكن يعنى المطالبة بتمثيل الجنوبيين فى العملية، بل خلافاً لذلك، كان يدعو للاعتراف بالشماليين ممثلين شرعيين لكل القطر، بما فى ذلك الجنوب. وفى هذا المنحى، كان الشمال يعمل بصورة لصيقة مع مصر.

المسيرة المنقسمة نحو الاستقلال:

وكما لاحظ احد المراقبين بصدق "اثّرت رغبة كل من شريكى الحكم الثنائى، للفوز بالمناورة على الآخر، فى الأسراع بتطور الخطوات نحو تقرير المصير، بقدر فاق التطورات داخل السودان."(٧٠)

فى ديسمبر ١٩٤٥، طلبت مصر من بريطانيا اعادة التفاوض حول اتفاقية ١٩٣٨، التى سبق واعادت تأكيد وضع الحكم الثنائي. وبينما كانت المفاوضات مستمرة فى لندن، ارسلت الاحزاب السودانية وفداً للقاهرة للتفاوض مع المصريين حول مستقبل البلاد. واقترحت المساومة التى تم التوصل اليها بين الاتحاديين والاستقلاليين، قيام دولة السودان الحر المستقل، الذى سيقيم نوعاً من الاتحاد مع مصر وتحالفاً مع بريطانيا، المعادلة التى وجدت الرفض ليس فقط من جانب مصر، انما ايضاً من دعاة الاستقلال.

نتجت عن المفاوضات بين بريطانيا ومصر مسودة اتفاقية ١٩٤٦، التى تضمنت بروتوكول صدقى -بيفن سىء الذكر، الذى تقدم باطار للوحدة بين مصر والسودان تحت التاج المصرى. ادى رد الفعل الغاضب للسودانيين والصفوة السياسية البريطانية الى التخلى الفورى عن الخطة. ادلى وزير الخارجية البريطانى، ارنست بيفن، فى مجلس العموم، فى ٢٦ مارس ١٩٤٦، بتصريح جاء فيه بأن الحكومة ترى ان الهدف الاوحد من ادارتها للسودان هو تحسين حال الشعب السودانى، ولن يحدث أى تغيير فى وضع السودان الاّ بعد استشارة السودانيين عبر قنوات دستورية. دفعت الاختلافات حول تفسير البنود التى سبق وتم الاتفاق عليها، دفعت مصر لترفع قضيتها لمجلس الامن التابع للامم المتحدة، مطالبة بالجلاء التام للقوات البريطانية عن السودان وانهاء الحكم الثنائى. لم يتمكن مجلس الامن من اتخاذ قرار، وهكذا تم تعليق الامر وتُرك دون حل.

فى عام ١٩٤٦، عقدت الحكومة ايضاً المؤتمر الادارى السودانى للتخطيط لتعديلات دستورية اوسع. وكانت فكرة وحدة القطر، شماله وجنوبه، قد طُرحت للمرة الاولى فى ذلك المؤتمر. ذكر محمد احمد محجوب انه طلب من جيمس روبرتسون، السكرتير الادارى اعتبار جزئى البلاد وحدة واحدة عند مناقشة موضوع التطور السياسى للسودان. ورد روبرتسون بأنه، وحسب ما لديه من تفويض، لا يمكن النظر فى مستقبل الشمال والجنوب فى آن واحد. وبعد تأجيل المؤتمر لرفع الامر للحاكم العام، عاد روبرتسون ليخطر المؤتمر، بأنه قد تلقى الضوء الاخضر للنظر فى مستقبل الشمال والجنوب معاً.(٧١)

وبهذا تم البت فى مستقبل جنوب السودان دون تمثيل جنوبى. وكما وضحتُ

سابقاً، كان مؤتمر جوبا ١٩٤٧ فرصة للسياسيين الشماليين الاكثر خبرة لتحفيز وحمل القلة المختارة من الجنوبيين للموافقة العمياء والبصم على القرارات التى سبق واجيزت. ادلى محمد أحمد محجوب بشهادته: "كان مؤتمر جوبا اللقاء السياسى الاول الذى ضم الشماليين والجنوبيين معاً لمناقشة مصيرهم السياسى، وبفضل مناصرة كلمنت امبورو وآخرين فقد وافق الجنوبيون على فكرة قيام مجلس تشريعى واحد لكل البلاد."(٧٢)

انعقدت الجمعية التشريعية فى ديسمبر ١٩٤٨، وخلال نفس الشهر، اجازت قراراً يعبر عن الرأى القائل بأن السودان قد وصل مرحلة تؤهله لنيل الحكم الذاتى. ولهذا طلبت الجمعية من الحاكم العام التقدم الى دولتى الحكم الثنائى لاتخاذ القرار المشترك حول هذا الامر قبل انعقاد الجلسة الثالثة للجمعية التشريعية. وفى مارس ١٩٥١، عيّن الحاكم العام لجنة لتعديل الدستور تحت رئاسة القاضى، ستانلى بيكر، لرفع توصيات بالخطوات التالية الواجب اتخاذها فى طريق التقدم الدستورى نحو الحكم الذاتى.

رفض كل من الحاكم العام وبريطانيا القرار الذى اصدرته حكومة حزب الوفد المصرى فى اكتوبر ١٩٥١ بنقض اتفاقية عام ١٩٣٦، وبالتالى، المطالبة باعادة النظر فى الحقوق المصرية فى السودان قبل الحكم الثنائى، وتنصيب الملك حاكماً على مصر والسودان. أدانت الجمعية التشريعية محاولة فرض السيادة المصرية على السودان، واكدّت على حق الشعب السودانى فى تقرير مصيره.

كشفت التطورات اللاحقة عدم التقدير التام لكل التأكيدات والوعود التى تلقاها الجنوبيون من الشماليين فى مؤتمر جوبا. وخلال فترة المسيرة المتسارعة نحو الاستقلال، "كان السكرتير الادارى البريطانى سير جيمس روبرتسون مشغولاً بالكيفية التى يمكن بها كسب تأييد الصفوة المثقفة من الشماليين السودانيين، بعيداً عن تأثير الحكومة المصرية، فى التنافس بين شريكى الحكم الثنائى... واعتقد روبرتسون بأن الضمانات للجنوب سوف تؤدى الى دفع القادة السياسيين الشماليين نحو مصر، التى كانت تؤيد بدهاء موقف السودان الشمالى الداعي للوحدة غير المشروطة بين شطرى السودان."(٧٣)

تقدم ابراهيم بدرى بمذكرة اتسمت ببعد النظر للجنة تعديل الدستور عام ١٩٥١، دعا فيها الى تضمين بنود احترازية خاصة للجنوب والمناطق المتخلفة فى الشمال. "عندما اقول الجنوب فانا لا اعنى سكان المديريات الجنوبية الثلاث فقط، بل ايضاً سكان جنوب الفونج، فى مديرية النيل الازرق، وايضاً بعض السكان من دارفور وجبال النوبة فى كردفان... كل هؤلاء لا يدينون بالاسلام ولا يتحدثون العربية، ولا توجد روابط فى التقاليد، الدين، اللغة أو الثقافة بينهم وبين الشماليين؛

الصلة الوحيدة هي التواجد الجغرافي، والذى يمكن ارجاعه لتاريخ الفتح المصرى عام ١٨٢٠." ذاكراً للتاريخ المرير للرق الذى رزح تحته اولئك الناس، أضاف بدرى قائلاً:"بعض التعابير مثل (اخواننا فى جنوب الوادى) والتى تستعمل عادة لاظهار حسن نوايانا نحو هؤلاء السكان، الذين، حتى القريب، كان يتم غزوهم بواسطة آبائنا الذين استرقوهم وساموهم كالحيوانات ... هذه التعابير ليست كافية لتجعل سكان الجنوب ينسون عذاباتهم الماضية ويغيرون مواقفهم منا والمصريين، فقط لأننا ببساطة حققنا حريتهم فى الدستور". وبكل الشجاعة الاخلاقية المتفردة والاستقامة قدم سؤالاً صاعقاً "ماهى الضمانات التى اتخذناها لاستمرار سلامة، وتحقيق الحرية وحق تقرير المصير لاولئك الناس، مع ادراكنا بأن الرابط الوحيد بينهم وبيننا كان الفتح المصرى للسودان والذى اشرت اليه اعلاه؟"(٧٤)

ونتيجة للخلافات داخل اللجنة واستقالة بعض اعضائها، حل الحاكم العام لجنة تعديل الدستور فى ٢٦ نوفمبر ١٩٥١. وبناء على اجندة الاجتماعات، حتى لحظة حل اللجنة، اعدّ رئيسها تقريراً متضمناً بعض الاسس المحددة التى يمكن أن تُضَمن فى الدستور الجديد. ومن بين البنود الاساسية للدستور المقترح للحكم الذاتي، والذى سيكون فى هيئة برلمان، كان هناك بند خاص يمنح الحاكم العام الصلاحية لحماية مصالح الجنوبيين؛ وبند آخر يرى قيام وزارة خاصة بالمديريات الجنوبية واقامة مجلس لشئون الجنوب، يتم تعيين اعضائه بواسطة الوزير بعد التشاور مع حكام المديريات الجنوبية الثلاث دون الرجوع لرئيس الوزراء.

عند تقديم الدستور المقترح للجمعية التشريعية، انتقد الاعضاء الشماليون هذا البند الخاص بشدة ودفعوا بأن ذلك البند سوف يضعف موقف رئيس الوزراء، ليس فقط فى الطريقة التى سيتم بها تعيين المجلس، بل لأنه سوف يخلق عملياً وزارتين منفصلتين فى البلاد. نُقِل عن زين العابدين عبدالتام الجنوبى المستعرب المتأسلم قوله منتقداً بأنه كجنوبى، وهو تعبير غير سليم لهويته المستوعبة، "يتعاطف مع الاعضاء المحترمين من المديريات الجنوبية، ولكن اذا ما أثيرت مشاكل الاقليات فإن كل هيكل السلطة سوف ينهار".(٧٥) وكان ذلك سبباً لرفضه التوصية. علق منصور خالد على تصريح عبدالتام "من الصعب أن تجد تصريحاً كلاسيكياً مثل هذا ليعبر عن المسلك الذى غالباً ما يبديه المضطهدون عنصرياً من الشماليين، لأنهم يتفوقون فى اخفاء مشاعرهم الحقيقية.. ويمكن الحكم على عبدالتام، والعديد من السودانيين الآخرين المنحدرين من اصل زنجي واضح، بأنهم مجبرون علي اتخاذ مثل تلك المواقف ليتفوق "المتورك على التركى". واتساقاً مع مثل ذلك التصرف، انتهى العديد من السياسيين الجنوبيين فى تلك الفترة، ممنْ سكنوا الخرطوم وسعوا للاختلاط مع المجتمع، الى خيانة قضيتهم بمجرد تعرضهم لاكراه أو ابتزاز ماكر".(٧٦) وكان حل تلك المشكلة بأن يتم تمثيل الجنوب فى الوزارة، دون تعيين وزير لشئون الجنوب.

وبناء على رغبات الحاكم العام ورد فى مسودة قانون الحكم الذاتى "أن تكون للحاكم العام مسئولية خاصة على الخدمة العامة وعلى المديريات الجنوبية ويكون له حق النقض (الفيتو) لأى قانون، إذا كان لذلك "القانون حسب رأيه اثر سلبى على الحقوق المتعاقد عليها فى الخدمة العامة أو الاضرار (بالمصالح الخاصة) للجنوب."(٧٧) وحتى ذلك التحفظ تم تخفيفه فيما بعد بواسطة الجمعية التشريعية، باجازة بند يعطى الحاكم العام المسئولية "لضمان المعاملة الكريمة العادلة والمنصفة لكل السكان فى مديريات السودان المختلفة."

فى ذلك الاثناء حل الملك حكومة الوفد التى نقضت معاهدة ١٩٣٦، وتسلمت الوزارة فى مصر حكومة جديدة برئاسة نجيب الهلالى. وبدعوة من رئيس الوزراء المصرى الجديد، أرسل السيد عبدالرحمن المهدى، زعيم حزب الامة وفداً خاصاً للتفاوض مع الحكومة المصرية. واسترجع بابو نمر عضو الوفد الاحداث:

"ارسل السيد عبدالرحمن وفداً من خمسة أشخاص: الشنقيطى، عبدالرحمن على طه، السيد عبدُالله، ابراهيم أحمد. وقال لنا "يا زعماء العرب، اختاروا واحداً من بينكم". وانتخبونى؛ وكنا الخمسة. كان ذلك عام ١٩٥٢، ذهبنا الى مصر، وتباحثنا معهم خمسة عشر يوماً. لقد حاولوا إقناعنا بفكرة التاج الرمزى. وفى مقابل ذلك وعدوا باعطائنا ورقة للنسجل فيها كل ما نريد، لكى يوقعوا عليها ويرسلوا نسخة الى الامم المتحدة فى امريكا. قلنا: "لا" وقلنا لهم: "كما تعلمون، فاننا لم نحضر بتفويض من كل السودان. لقد حضرنا ممثلين لحزب الامة والاستقلاليين. كما تعلمون لم يكن لدينا تفويض للتحدث حول هذه القضايا. على كل، سوف نحمل وجهة نظركم للاستقلاليين. وأنتم الآن تدركون وجهة نظرنا. ربما يكون هناك مجال لمباحثات أكثر." ثم رجعنا إلى السودان. نوقش الامر. وذهب وفد آخر؛ وأثناء تواجده بمصر، وقع الانقلاب المصرى، الذى قاده محمد نجيب"(٧٨)

كان محمد أحمد محجوب عضواً فى الوفد الثانى. وكتب فيما بعد بأنهم "وبسرعة" غيروا قانون الحكم الذاتى الى دستور انتقالى قاد البلاد عبر مرحلة الانتقال الى الاستقلال فى اقل من اربع سنوات. وما تبقى كان التطبيق الرسمي للخطوات المحددة فى اتفاقية ١٩٥٣ بين بريطانيا ومصر والتى كانت تقود البلاد الى الاستقلال عبر الحكم الذاتى. قرر البرلمان، الذى انتخب عام ١٩٥٣ ليحدد مستقبل البلاد، قرر بالاجماع فى ١٦ أغسطس اتخاذ الخطوات اللازمة نحو ممارسة حق تقرير المصير. وفى ٢٩ أغسطس أُجيز قرار باجراء استفتاء مباشر لتأكيد رغبات الشعب السودانى. ولكن تم التخلى عن هذا القرار بسرعة عندما "أدركت الاحزاب السودانية أن تنظيم استفتاء فى قطر شاسع ومتنوع مثل السودان، غالبية سكانه من الاميين، خاصة فى الجنوب، سوف يخلق العديد من المشاكل ولن يحل شيئاً.

اضافة الى ذلك، سوف يكون مستحيلاً عملياً اجراء استفتاء فى الجنوب لأن التمرد كان قد احدث انفراطاً فى الامن والجهاز الادارى."(٧٩) وحُرم السودانيون خاصة فى الجنوب بذلك من حق المشاركة المباشرة فى تحديد مستقبل بلادهم. إن أزمة الجنوب، التى برزت اساساً كرد فعل على الابعاد، اصبحت الآن الاساس لعزلة أخطر، وهى عدم المشاركة فى اتخاذ القرار الهام الخاص بالاستقلال الوطنى.

وفى الفترة الحاسمة لمسيرة الاتفاق على اعلان الاستقلال، ظل قادة الحركة الوطنية "يعملون بانهماك" خلال "الايام القليلة التالية." وصرّح محمد أحمد محجوب، بلهجة دلت على عدم الحساسية التى تعاملوا بها مع القضايا الجنوبية، "لقد واجهنا بعض الصعوبة فى اقناع الجنوبيين، لهذا فقد اجزنا قراراً خاصاً لارضائهم، متعهدين بأن الجمعية التأسيسية سوف تعطى اعتباراً كاملاً لمطالب اعضاء البرلمان الجنوبيين الداعية لقيام حكومة فدرالية للمديريات الجنوبية الثلاث."(٨٠) ولا ندرى انْ كان محجوب وزملاؤه جادين فى الايفاء بذلك التعهد أم لا، ولكن يمكن الحكم على ذلك فقط من خلال الاشارة المسيئة والرفض الذى تلى للمطلب الجنوبى دون أى قدر من الاعتبار.

واصبح مصير الشعب، وحقيقة مصير الامة يقرر هكذا، بخدعة ماكرة، تفتقر الى المبادىء الاخلاقية والسياسية الاساسية، ذات اهداف قصيرة الاجل من اجل استقلال تآمرى. وقد تقبل الجنوب الخدعة بسذاجة، كما بدت، على انها صادقة. "وكان اعلان استقلال السودان، حسب رأى احد واضعيه خدعة؛ وثيقة مزوّرة تم الحصول عليها عبر ادعاءات ومبررات كاذبة، الشىء الذى لا يشرف المؤسسة السياسية الشمالية."(٨١)

تعدت ازمة الشرعية، على كل، جنوب السودان وأثرت على اجزاء اخرى مهمشة فى البلاد. وكما لاحظ تيم نيبلوك "بالنسبة لغالبية السكان فى المناطق الاقل تطوراً فى اطراف السودان بدت الدولة السودانية المستقلة حديثاً كياناً بعيداً وغريباً عليهم، كما كان الحال فى العهد الاستعمارى. لم يتحصل سكان جنوب السودان، والغالبية فى غرب وشرق السودان، الاّ على القليل من المنافع التى منحتها الدولة فى مجالات (التعليم، الخدمات الصحية والوظائف الحكومية ذات العائد المادى...الخ.) وبدا بأن الكادر الادارى للدولة، الذى كان يعمل وسطهم، لا يشاركهم ولو القليل من ثقافتهم وخلفيتهم الاثنية."(٨٢)

وهناك عدد من النقاط حول حركة الاستقلال تحتاج الى تركيز الضوء عليها خاصة ما يتعلق بتطبيقها على الجنوب، وبدرجة اقل، على المناطق المهمّشة للبلاد. والعامل الاهم، هو أن حركة الاستقلال كانت حركة صفوة بقيادة مجموعة صغيرة من سكان المدن ومن افراد محنكين، مدعومين من زعماء الطوائف، الذين يظهرون

بانهم يمثلون جماهير واتباعاً لهم، يمنحونهم الطاعة العمياء دون ادراك للقضايا المثارة. وكانت لهذه المجموعة من القادة، المستفيدة من علاقتها الوطيدة بادارة الحكم الثنائى، وجهة نظر فاحصة للوضع فى الوسط وعلى الصعيد العالمى، ولكن فهمها للمجتمع السودانى الاوسع داخل القطر كان قاصراً. اضافة الى ذلك، كان لتركيز اولئك القادة على استغلال موقف دولتى الحكم الثنائى والقوى السياسية فى القاهرة ولندن اثره في ابعادهم عن دوائرهم ومواطنيهم فى الداخل بدرجة كبيرة.[٨٣]

فيما يختص بالجنوب، كان للاختلافات العرقية، الثقافية، والدينية التقليدية، التى ترسخت نتيجة سياسات الفصل البريطانية، الاثر فى تفاقم العزلة خلال فترة ما قبل الاستقلال. وبشكل خاص، ادت النظرة الى الجنوب بأنه بدائى ومتخلف، كما كان يراه الشماليون والبريطانيون، الى تدعيم توجه لدى السياسيين الشماليين، كان فى احسن حالاته، تنازلاً وتكرماً، وفى اسوئها احتقاراً. وبالنظر الى الفجوة بين القادة الشماليين والجنوبيين فى السن، والتعليم، والحنكة السياسية، لم يكن وارداً خلق ارضية مشتركة للتفاهم والاحترام المتبادل فى تعاملهم مع قضايا ذات اهتمام اقليمى أو قومى. وحقيقة، يمكن الدفع بأن النظرة الشاملة لدى القادة الشماليين فى تعاملهم مع دولتى الحكم الثنائى، ودول العالم العربى، والعالم الثالث، كانت اكثر تطوراً، ودقة مقارنة بادراكهم ووعيهم بالوضع الداخلى، وبخاصة فى الجنوب. ولهذا لم يكن مستغرباً، أن تكون نظرة الجنوبى العادى تجاه الحكومة الجديدة، التى تولت السلطة عند الاستقلال، بانها كانت شمالية، عربية وأجنبية؛ وبالقطع لم تكن لتعبر عن استقلال للجنوب، كما اكدت تطورات ما بعد الحكم الاستعمارى.

الفصل الخامس

الهيمنة الشمالية: عودة الاستعمار

يجادل المؤرخون بأن العلاقة بين الشمال والجنوب تعتبر علاقة استعمار داخلى تم من خلالها فرض الدين والثقافة الشمالية بالقوة على الجنوبيين. لم يُقِر الجنوبيون بأن لدى أى حكومة فى الخرطوم حقاً شرعياً عليهم. وحسب نظرة الجنوبيين، كان حكم الشماليين بمثابة تحول السلطة الاستعمارية من البريطانيين الى اعداء الجنوب التقليديين فى الشمال. سجلت لجنة التحقيق فى اضطرابات عام ١٩٥٥ فى الجنوب: "لم تكن الادارة الشمالية فى جنوب السودان استعمارية، إلاّ أن اغلب الجنوبيين، لسوء الحظ، كانوا يعتبرونها استعمارية"(١)

يستطرد دستان واى فى شرح هذه النقطة "إن احتكار السلطة السياسية بواسطة الشمال، أكد للجنوبيين بداية عهد استعمارى ثان. وفى الجانب الآخر، شعر الشمال بأن له الحق الشرعى لصياغة وتنفيذ السياسات التى تؤثر على القطر كله. إن فشل السياسيين السودانيين الشماليين فى تحقيق شراكة السلطة السياسية مع الصفوة السياسية من الجنوب، دعّمت وبشكل مستمر الشعور بالغربة والعزلة لدى الجنوب، والاعتقاد بأن الشمال، فى حقيقة الامر، يعتبر خلفاً للاستعمار البريطانى. وإيضاً، كانت محاولات الشمال اخضاع الجنوب تحت امرته، اكثر ضرراً منها نفعاً فى بلورة نظرة الجنوبيين حيال حكومات الخرطوم بعدم شرعيتها، مما أدى فى النهاية للتمرد المسلح."(٢)

وبكل المعايير، استعملت الحكومات السودانية الشمالية المتعاقبة فى الخرطوم، وإداريوها فى الجنوب، أساليب السيطرة التى سبق وراقبوا تطبيقها بواسطة البريطانيين. وبوجه خاص، اعادوا الكبت والقهر الذى لا رحمة فيه ضد المقاومة المحلية مع محاولات فرض القانون والنظام مستغلين القوة الفجة للجيش والبوليس، مذكرين بذلك بدايات الادارة البريطانية فى السودان. رأى البريطانيون الجنوب حدوداً متوحشة، حيث تسود القوة فقط وأن الحكم يعنى اجبار الاهالى

واخضاعهم للقانون والنظام. واصبح ذلك الموروث قانوناً حيّاً فى توجّه الشماليين نحو الجنوب. وفى العديد من الحالات، كان الحكام البريطانيون اكثر رحمة من الاداريين السودانيين الذين تسلموا منهم السلطة عند الاستقلال. وخلال منتصف فترة الادارة الاستعمارية وفى الجزء الاخير منها، تكونت لدى البريطانيين حساسية اكبر تجاه الثقافات المحلية، وأظهروا مواقف تدل على الاهتمام ولكنها كانت تحمل طابع الرعاية للجنوبيين. وعلى النقيض من ذلك، كان الاداريون الشماليون يجهلون الجنوب وثقافاته تماماً. كانوا يرون الجنوبيين بدائيين وهمجيين شرسين ووثنيين لا دين لهم. ربما كان الامر الاكثر اهمية، اعتقادهم بأن عليهم واجباً مقدساً لنشر رسالة الاسلام؛ وإذا ما اقتضى الامر، فرضْ ذلك بقوة السلاح. هدفت رسالتهم أيضاً إلى محو ما فعله البريطانيون بإزالة الآثار المسيحية والنفوذ الغربى وإحلال الاسلام والعروبة والمثل الثقافية المرتبطة بهما محلهما.

وعنى ذلك للجنوب بأن النضال الحقيقى من أجل الاستقلال الذاتى قد بدأ مع الاستقلال. ولم تكن المقاومة الجنوبية موجهة ضد الاسلام أو الثقافة العربية، لأنه سبق قبولهما فى بعض أنحاء الجنوب وخاصة فى مناطق الحضر، بقدر ما كانت موجهة ضد جمود سياسات الاستيعاب والتطبيق القهرى القاسي لهذه السياسات. ونتيجة لذلك، غرقت البلاد فى عنف رهيب لا رحمة فيه، مما ادى ليس فقط إلى تعميق إنقسامات الهوية بين شطرى البلاد، بل الى إبراز صورة الشماليين كاستعماريين فى ثوب وطنى.

كانت اتفاقية اديس ابابا عام ١٩٧٢، التى وضعت حداً للعداوات لمدة عقد من الزمان، خطوة تكتيكية صيغت بعناية سعت لجعل الجنوب يتقبل تطلعات الشمال الاستيعابية بجرعات مستساغة. لم تمثل الاتفاقية إعترافاً صادقاً بالهوية الجنوبية كنموذج طويل المدى لتحقيق تصالح اقليمى وقومى. واصبح غرضها ظاهراً من التقويض التدريجى للحكم الذاتى الاقليمى للجنوب الوارد فى الاتفاقية، واضحى التدهور سافراً ايضاً عندما نقض الرئيس جعفر نميرى- القوة الرئيسية خلف الاتفاقية- من جانب واحد، الاتفاقية دافعاً بذلك الى العودة للسلاح.

ربما يكون غدر نميرى بالجنوب- بنقضه للاتفاقية وفرضه للقوانين الاسلامية على البلاد- قد دُبر عن قصد بتحالف مع الاصوليين الاسلاميين، أو ربما كان ذريعة ذكية لتقويض نفوذ القيادة الاسلامية التى كانت تسعى باستمرار لزعزعة حكمه. ومع ذلك، فقد دفع نميرى السودان فى طريق عمّق الاستقطاب فى البلاد على اسس دينية، ووضع عقبات اضافية امام الوفاق.

يصف هذا الفصل من الكتاب العناصر الاساسية الثلاث التى جعلت من استقلال السودان تبديلاً للسلطة الاستعمارية: تمثلت فى محاولات الشمال للهيمنة

واستيعاب الجنوب بالقوة؛ وفى خدعة نميرى الذكية ليهدىء الجنوب وليعمل بعدها لأستعراب واسلمة الجنوب، هذا الى جانب عامل الاستقطاب الذى دفع به فارضاً التوجه الاسلامى ليعمق بذلك أزمة الهوية فى البلاد ويفاقم من المعضلات الصعبة التى تفرزها.

الهيمنة والمقاومة:

ورثت الحكومات الشمالية عند الاستقلال جنوباً لم يكن فقط مختلفاً عن الشمال فى نظمه التقليدية، بل تطور إيضاً فى اتجاه مسيحي وغربى نتيجةً لسياسات الفصل بين الشمال والجنوب.بينما كان نتاج السياسات البريطانية عقبة امام تكامل الوطن، شعر الشمال بامكانية تبديل هذه السياسات لمصلحة الاسلام والعروبة. وعليه ركزت الحكومة على فضح سياسات واستراتيجيات الفصل البريطانية، وعلي السبل الواجب اتخاذها لتغييرها اتساقاً مع الاهداف الجديدة. وعندما كان الجنوب يخوض حرب الاستقلال بشراسة، كان التفسير الشمالى لأسباب النزاع ما زال منصبّاً علي تأثير السياسة الاستعمارية البريطانية الداعية إلى الفصل، مع التركيز الزائد والمبالغ فيه على تدريس الرق ضمن منهج التعليم الجنوبى؛ والزعم بتدخل عناصر اجنبية فى الشئون الداخلية للسودان.[٣]

كانت الخطوة الاولى بعد الاستقلال الكبت التام لدعوة الجنوب للفدرالية. فى سبتمبر ١٩٥٦، عام الاستقلال، عيّن البرلمان لجنة لصياغة دستور وطنى. وكان ثلاثة فقط من بين أعضائها الستة والاربعين من الجنوبيين. وعندما أثار أولئك المطلب الجنوبى لدستور فيدرالى، كانت هزيمتهم بالتصويت ساحقة. وفى خطوة يائسة، انسحبوا من لجنة صياغة الدستور، وقاطعوا بقية أعمالها. وظل الشمال متجاهلاً لتظلمات الجنوب بصورة مريعة.

وحقيقة، اصبحت المطالبة الجنوبية بنظام حكم فدرالى فيما بعد خروجاً على القانون وجريمة يعاقب عليها. "بنهاية عام ١٩٥٨، كان مصير الجنوبيين المؤيدين لمبادىء الفدرالية أما السجن، أو اختيار اللجوء. بعد عقد واحد من انعقاد مؤتمر جوبا، نسى محمد صالح الشنقيطى- الذى اصبح رئيساً للجمعية التأسيسية عام ١٩٥٨- نسي تحذير الزعيم لوليك لادو المعبّر "بان الاتحاد المتسرع ربما يؤدى الى بيت زوجية غير سعيد، غالباً ما ينفصم بطلاق عنيف." وبحلول عام ١٩٥٨ "كانت مشاكل الزواج المتعجّل قد بدأت بالفعل." [٤] وكان الضغط متمثلاً فى فرض الاستعراب والاسلمة.

بعد عام فقط من الاستقلال، أممت الحكومة كل المدارس الارسالية فى الجنوب، بينما سمحت للمدارس الخاصة فى الشمال، بما فيها المدارس الارسالية

المسيحية بمزاولة نشاطها. وفى فبراير ١٩٦٠، قرر مجلس الوزراء ان تكون الجمعة العطلة الرسمية فى الجنوب بدلاً عن الاحد. وفى حركة احتجاج على ذلك القرار اضربت جميع مدارس الجنوب، وردّت الحكومة على ذلك بشدة. فى احدى الحالات، حُكِم على بولينو دوقالى بالسجن لمدة أثنى عشر عاماً تحت قانون الدفاع عن السودان لعام ١٩٥٨، لطباعته وتوزيعه منشوراً ينتقد فيه قرار الحكومة. كما تم اتهام طالبين بالثانوى بنفس الجناية وحوكم كل منهما بعشر سنوات سجناً. وعند الاستئناف، أكد أبورنات- رئيس القضاء الذى كان يحظى باحترام واسع نسبة لاستقامته- فى محاولة للتبرير قائلاً: "بقراءتى للمنشور فى مجمله، لا شك لدى بأنه كان يهدف الى اثارة المعارضة والتقليل من قدر الحكومة. ويمثل احد اهداف المنشور اثارة الخلافات بين المسلمين والمسيحيين. نحن دولة علمانية؛ وكان هدف قرار مجلس الوزراء فى فبراير ١٩٦٠، مجرد توحيد لأيام العمل فى القطر بأكمله. إن التفسير الذي يقدمه مروجو المنشور يدّعى بأن الحكومة الحالية تفرض الاسلام وتحارب المسيحية".(٥)

بعد فترة وجيزة ترسخ تخّوف الجنوب من أن الحكومة تشن حرباً ضد المسيحية وتدعّم دعوة الاسلام. حدث ذلك عند اصدار قانون الجمعيات التبشيرية لعام ١٩٦٢، الذى نظّم نشاط الجمعيات. ورد فى الباب الثالث من القانون: لا يحق لأى جمعية تبشيرية، أو لأى عضو فيها أن يقوم بأى نشاط تبشيرى فى السودان إلا فى حدود الشروط المصدق بها والممنوحة من مجلس الوزراء. ويجب أن يصدر التصريح فى الاستمارة المخصصّة لذلك، ويجب أن يُحدد فيها الدين، الطائفة، عقيدة الجمعية التبشيرية، والاقاليم أو الاماكن التى يمكن أن تعمل بها. بالاضافة الى ذلك، فأنه يجوز للتصريح فرض أى شروط يراها مجلس الوزراء ملائمة بشكل عام أو لحالات محددة.

واستناداً الى النصوص فى الباب السادس، فإن لمجلس الوزراء الحق فى رفض أو تجديد التصاريح وتعليقها حسب صلاحياته. وفرض الباب السابع الحدود المكانية للنشاط، ولم يسمح لأى جمعية تبشيرية القيام "بأى عمل تبشيرى تجاه أى شخص أو أشخاص يدينون بأى دين أو طائفة أو معتقد يخالف ما تم تحديده فى التصريح." ولم يسمح للجمعيات التبشيرية "القيام بأى نشاطات أجتماعية إلاّ فى الحدود وبالطريقة التى يتم تحديدها من وقت لآخر حسب الموجّهات." ويورد الباب الثامن بانه: "غير مسموح لأى جمعية تبشيرية أن تجند لأى طائفة دينية، أى شخص دون الثامنة عشر من العمر دون موافقة ولى أمره الشرعى. ويجب أن تتم مثل هذه الموافقة كتابة امام شخص يعيّن لهذا الغرض بواسطة سلطات المديرية." ويقرر الباب التاسع: "لا يحق لأى جمعية تبشيرية تبنى، أو حماية، أو الصرف على طفل مشرّد دون موافقة سلطات المديرية." وتضمن الباب العاشر اخضاع النشاطات مثل: تكوين

الاندية، اقامة الجمعيات، تنظيم النشاطات الاجتماعية، جمع التبرعات، الاغاثة من الجوع والسيول، وقف الاراضى، طباعة ونشر الصحف والكتيبات أو الكتب للوائح الوزارية المنظمة لذلك." (٦)

فى مارس عام ١٩٦٤ اتخذ السودان الخطوة الفاصلة بابعاد كل الجمعيات التبشيرية الاجنبية عن جنوب السودان. "تعدت الجمعيات التبشيرية الاجنبية حدود رسالتها المقدسة... لقد استغلت الجمعيات اسم الدين لبث الكراهية وبذر الخوف والعداوة فى عقول الجنوبيين ضد ابناء وطنهم الشماليين، مع هدفها الواضح بتشجيع قيام كيان سياسى منفصل للمديريات الجنوبية معرضة بذلك سلامة ووحدة الوطن للخطر."(٧)

بينما هدفت تلك الاجراءات للتكامل الثقافى كسبيل نحو تحقيق الوحدة الوطنية، إلاّ أن آثارها كانت تأجيجاً لعداوة الجنوب وتوسيعاً للانقسام بين شطرى البلاد. عمّقت المعارضة الجنوبية، داخل القطر وفى المنفى، عدم الاستقرار السياسى، الذى دفع بالفريق إبراهيم عبود للحكم عام ١٩٥٨. ودفع أرهاب حكومة عبود العسكرية المعارضة المحلية فى الجنوب الى العمل السرى، وهرب العديد من الجنوبيين الى الدول الافريقية المجاورة، حيث قاموا بتنظيم أنفسهم سياسياً وعسكرياً لتحرير الجنوب.

وكان من بين السياسيين البارزين وموظفى الخدمة العامة، الذين انخرطوا فى حركة الجنوب فى المنفى، الاب ساترنينو لوهيور، الذى كان من ابرز المتحدثين باسم الجنوب فى البرلمان؛ والسياسى ماركو روم والمعلم جوزيف أدوهو؛ والادارى وليام دينق. شرعوا مع زملائهم من العسكريين والمدنيين، فى تنظيم الاعداد المتزايدة من الثوار الجنوبيين فى حركة للتحرير. وفى عام ١٩٦٢، اقاموا حركة اطلقوا عليها فى البداية اسم (الاتحاد القومى السودانى الافريقى للمناطق المقفولة) (SACDNU). يذكّر ذلك الاسم "بسياسة فصل" الجنوب والتى اثرت ايضاً على بعض "المناطق المقفولة" الاخرى التى تقطنها قبائل غير عربية فى جنوب كردفان وجنوب مديرية النيل الازرق.(٨) فى عام ١٩٦٣ غيّرت الحركة اسمها ليكون: "الاتحاد القومى الافريقى السودانى" (سانو) (SANU)، الاسم الذى تناغم مع إسماء العديد من حركات التحرر الافريقية فى المنطقة. تكّون جناح عسكرى للحركة من الجنود وافراد الشرطة السابقين الذين لجأوا الى الغابة بعد تمرد ١٩٥٥؛ واطلق على ذلك التنظيم العسكرى اسم: أنيا-نيا،(ANYA - NYA) -اسم لحشرة سامة فى الجنوب ويطلق أيضاً على سم الافعى.(٩)

وتظهر حدة نبرة الاحباط الجنوبى المحركة لحركة حرب العصابات بوضوح فى الكلمات التى أعلنت بها حركة أنيا-نيا الحرب ضد حكومة السودان. "إن صبرنا

الآن قد وصل مداه" واضافت "نحن مقتنعون بأن اللجوء الى استعمال القوة سوف يؤدي لقرار حاسم... سوف ندخل من اليوم وصاعداً في عمليات.. للأحسن أو الاسوأ... لا نريد الرحمة ولسنا على استعداد لإعطائها"(١٠).

نمت الحركة فيما بعد في حجمها وقوتها وتحصلت في النهاية على تدفقات جيدة من السلاح مع التدريب من مصادر يُعتمد عليها. كانت الحركة في مراحلها الاولية، على كل، مدفوعة بقدر كبير بالروح المعنوية العالية، وبتحصلها على الاسلحة من غاراتها على الحاميات الحكومية في الجنوب. وبتعاطف الريف الجنوبي مع القضية، تمكن تنظيم الانيا-نيا من الانتشار في المناطق الريفية في الجنوب، مروعاً بذلك المراكز الحكومية، مطارداً للجنود، ومحدثاً بذلك عدم الاستقرار بشكل واضح للحكام في الخرطوم. وكان رد فعل الحكومة عدم البحث عن حل سلمي، بل خلافاً لذلك، اعتُبِرت المشكلة مسألة قانون ونظام مع الاستمرار في سياسة الخيارات العسكرية.

للاستفادة القصوى، من الموارد الشحيحة، نظّمت الانيا-نيا نفسها على اسس اقليمية وعلى مستوى المديرية، مما عني إستغلال الاشكال الاجتماعية القائمة، بما فيها الانتماءات القبلية. وعكس تنظيم الحركة الجنوبية في المنفى الاختلافات الجغرافية والقبلية، التي غالباً ما افرزت الصعوبات للقادة خلال العمل الموحّد.

تفاقم الانقسام داخل الحركة نتيجة التطورات داخل السودان. وبشكل خاص، أدى سقوط نظام عبود في اكتوبر ١٩٦٤- وعروض السلام التي قدمتها حكومة سرالختم الخليفة الانتقالية في مؤتمر المائدة المستديرة الذي عقد عام ١٩٦٥- ادى الى عودة وليام دينق من المنفى ليشارك في السياسة الداخلية باسم حزب سانو، بينما، بقى المؤسسون الآخرون لسانو خارج البلاد.

تواصلت الانقسامات والتشرذم. وخلال الاعوام الخمس التالية تكونت مجموعات اتحدت، وانفرطت في تتابع متسارع نسبياً. تحت تلك الظروف المتغيرة، ثار الكولونيل جوزيف لاقو، قائد الجناح الشرقي للأنيانيا ضد السياسيين والقادة السابقين واعلن تكوين "حركة تحرير جنوب السودان" (SSLM) في يوليو ١٩٧٠. كان لاقو ضابطاً عاملاً متخرجاً من كلية الخرطوم الحربية؛ وخدم في الجيش السوداني حتى لحظة لجوئه للحركة. في نهاية المطاف قررت الحكومة المؤقته في الجنوب "حل نفسها في منتصف ١٩٧٠ لمصلحة الوحدة، وحذت بقية الاطراف حذو الحكومة بحل تنظيماتها وتأييدها لقيادة الكولونيل جوزيف لاقو." (١١)

هكذا تولى جوزيف لاقو وضباطه المسئولية التامة لقيادة النضال التحرري الجنوبي. وبينما كان تركيزهم على تصعيد حرب العصابات في الجنوب، الاّ انهم، في نفس الوقت، استغلوا المدنيين بفعالية، للدعوة لحركتهم في الخارج؛ في افريقيا

والعالم الغربي. ونجحوا في التحصل على السلاح والمعدات من الخارج، خاصة من اسرائيل التي قدمت ايضاً التدريب والمستشارين العسكريين.(١٢)

كان هدف "حركة تحرير جنوب السودان" التخلص من الاستعمار الشمالي. وقد تم النص على ذلك في وثيقة بعنوان "ما نقاتل من أجله في جنوب السودان" -تنص الوثيقة: "إن هدف نضالنا هو حق تقرير المصير لجماهيرنا. نريد أن تكون جماهيرنا قادرة، عبر إرادتها الحرة دون تهديد أو خوف، على تقرير مصيرها؛ في أن يصبح الجنوب ضمن سودان موحد اقليماً ذا حكم ذاتي حقيقي، أو لن لا تكون له أي علاقة مع الشمال، وأن نربط مستقبلنا مع أشقائنا الافريقيين في دولهم على حدودنا الجنوبية."(١٣)

واصلت الوثيقة لتوضح بأن الحرب تشكل استمراراً لإنتفاضة ١٩٥٥، التي قامت بها قوات الاستوائية دفاعاً عن الهوية السودانية الجنوبية وقيمها الافريقية: "إن هويتنا الافريقية بالتحديد المختلفة عن الهوية العربية، مع تطلعاتنا المشتركة التي تجمع كل قبائلنا في الجنوب في نضال مشترك، تؤهلنا بصورة متكاملة لتكوين دولة مع كفالة حق تقرير مصيرنا...، وبرفضنا لمحاولات استعراب جنوب السودان وتمسكنا بهويتنا الافريقية وتراثنا نمارس حقاً من حقوق الانسان الاساسية التي يجب أن يعترف الجميع بها عاجلاً أم آجلاً.. وبخوضنا لحرب التحرير الخاصة بنا، فإننا نقف ايضاً سداً امام التوسع الامبريالي العربي والروسي جنوباً ونحمي بذلك اخواننا في شرق ووسط أفريقيا."(١٤)

في ذلك الاثناء، نشأت حركة سرية، مكّونة في اغلبها من موظفي الخدمة العامة من الجنوبيين، لتجمع المساهمات المادية، وتوفّر المعلومات للمعركة. ولمّا كانوا موضع شك، فقد تم نقل معظم العاملين منهم في خدمة الحكومة الى الشمال، حيث ظلوا ثقافياً خارج اطارهم، مما جعلهم يشعرون بأنهم غير فاعلين وفائضين عن الحاجة، لأنهم لم يجيدوا اللغة العربية. وكما لاحظ احد المراقبين الجنوبيين، "تولد الاحباط واحياناً المرارة نتيجة اقامتهم واسرهم في الشمال، مع دفعهم ايجارات مرتفعة نسبياً للسكن؛ هذا الى جانب وضعهم في مكاتب لا يؤدون فيها عملياً أي واجبات تذكر لعدم معرفتهم باللغة العربية."(١٥)

تحسن الوضع مؤقتاً تحت الحكومة الانتقالية بقيادة سرالختم الخليفة بعد ثورة اكتوبر ١٩٦٤. وكان ممكناً اجراء الانتخابات في العام التالي في الشمال فقط لأسباب امنية. فازت الاحزاب الطائفية بالسلطة، وبعودتها لسياسة البطش في الجنوب، قادت تلك الاحزاب الى تدهور الوضع من جديد. فقد اعطى رئيس الوزراء الجديد محمد أحمد محجوب الجنوب مهلة خمسة عشر يوما للاستسلام، واعطي اوامره للجيش "للتعامل بقوة مع الخارجين علي القانون ومؤيديهم؛ ونُفذت الاوامر

حرفياً، وخاض الجيش المجازر بضراوة لم تكن مألوفة ضد عامة الشعب، وضد المتعلمين الجنوبيين ايضاً فى جوبا وواو."[16]

فى يوليو ١٩٦٥، بعد عودة الديمقراطية البرلمانية بقليل، حدثت أكثر المجازر دموية فى الحرب فى عواصم المديريات جوبا وواو. خلال ليلة الثامن من يوليو تم إحراق ما يعادل الثلاث آلاف كوخ ومنزل من القش فى جوبا، وقتل أكثر من ألف شخص بواسطة القوات المسلحة، التى كانت مُقدِمة على تصفية الطبقة المتعلمة المعتنقة للمسيحية والمتأثرة بالغرب.[17] بعدها بأيام قليلة، فى ١١ يوليو قامت قوات الحكومة فى واو بالهجوم على حفل زواج مزدوج جمع صفوة المتعلمين الجنوبيين فى المدينة بمنزل الزعيم كير ريان، أحد رواد مؤتمر جوبا ١٩٤٧؛ وقُتِل ستة وسبعون فرداً فى ذلك الهجوم.[18]

كان الاتجاه العام أن تنفى الحكومة مسئوليتها عن مثل تلك النشاطات الارهابية الرسمية، ولكن واستناداً على ما أورده محمد عمر بشير، بأن الحكومة كانت قد خطت الى حد ما لإجراء تحريات، "التقرير الذى قدمه قاض من محكمة الاستئناف العليا فى الخرطوم فيما بعد وجد "براهين كافية لا يتطرق اليها الشك" بأن الحوادث قد وقعت. انتقد التقرير الحكومة لانخراطها فى ممارسة سياسة "اليد الطولى فى اكثر الاحداث افتقاراً للشرعية والانسانية."[19]

تصاعد العنف ليمتد الى مديرية اعالى النيل؛ فى الخامس من اغسطس ١٩٦٥ اغار الجيش على قرية الشلك "وراجوك" جنوب ملكال، وقتل ١٨٧ فرداً، بحجة "منعهم الانضمام للثوار" وشهد شهرا يوليو واغسطس اسوأ انواع العنف خلال فترة اشتعال المقاومة. فى تلك الفترة احس العديد من الجنوبيين بمختلف مشاربهم فى الحياة بأن الحكومة تنتهج سياسة الابادة ولذا لجأوا هرباً أما الى الغابة أو الى الدول المجاورة."[20]

اصبحت العداوات خلال فترة رئاسة محجوب أشد ضرواةً من أى تجربة سابقة عاشها الاقليم بما فى ذلك فترة حكم عبود العسكرى. ومن المفارقات، تمت إدانة حكم الجنرال العسكرى عبود، بالتحديد، لاتهامه بالفظائع التى ارتكبها فى الجنوب. وبالرجوع الى الماضى، يبدو واضحاً بأن الاحزاب الشمالية كانت أكثر رغبة فى استغلال مشكلة الجنوب للقضاء على نظام عبود العسكرى، من سعيها لايجاد حل سياسى للمشكلات. وحسب رأى احد المراقبين الشماليين "تعمّدت حكومة محجوب عدم الاحساس أو الالتفات لتطلعات السودانيين الجنوبيين. عمّق رجوعه ونكوصه عن المنحى التصالحى الذى سلكته الحكومة الانتقالية، من هوة عدم الثقة بين الشمال والجنوب، وأدى ذلك بدوره الى معاناة لم يعرف لها مثيل والى فقد عظيم فى الارواح هدراً بين الجانبين. وبالرغم من أن الجنوب لعب دوراً اساسياً فى

اسقاط حكومة عبود، إلاّ أنه سرعان ما أُغفِل وأُهمِل دوره كأمر طبيعي، بمجرد أن استعاد السلطة السياسية منْ اعتبروا حكمْ السودان حقاً موروثاً لهم."(٢١)

استمر تنفيذ الخط المتشدد، حتى بعد أن اصبح الصادق المهدى رئيساً للوزراء خلفاً لمحمد أحمد محجوب. حادثة معينة كانت تعبّر بشكل واضح عن انقسام الهوية الذى شكّل العلاقات بين الشمال (الحكومة) والجنوب (المحكوم). مباشرة بعد تقلد السلطة، زار رئيس الوزراء الصادق مدينة بور الجنوبية، ولدى زيارته لحامية الجيش، مرّ على احد القبور ليترحم على ارواح الجنود الذين فقدوا ارواحهم فى الحرب. وقف رئيس الوزراء على قبر ضابط شمالى شاب، قُتِل حديثاً وبكى. "وبمجرد أن غادر الصادق المدينة حتى هاج الجيش، الذى اججت مشاعره دموع رئيس الوزراء، وقام بهجمة جامحة، ذُبِح خلالها أربعة وعشرون فرداً من زعماء الدينكا، وكان من بينهم بعض المعتقلين تحفظياً لدى الشرطة."(٢٢) وعندما نشرت الصحيفة الجنوبية الوحيدة "فيجلانت" (الرقيب) ذلك الحادث، امر الصادق بمقاضاتها. ولكن وزير الداخلية، عبدالله عبدالرحمن نقدالله "المعروف بنزاهته واستقامته وجديته رفض أن يكون طرفاً فى فرية رئيس الوزراء... بعد زيارته للموقع ووقوفه على ادلة القتل"(٢٣)

يسترجع بونا ملوال، رئيس تحرير "فيجلانت"، التى قدمت تقريراً عن الفظائع، بأن سياسة الحكومة اصبحت تعامل أى متعلم جنوبى على انه متمرد، بغض النظر عما إذا كان جندياً أم لا. "اعلنت الحكومة بأنها قد فوضت الجيش والقوات الامنية الاخرى القيام فوراً بكل ما يرونه مناسباً لاستتباب القانون والنظام فى الجنوب؛ مما كان يعنى عملياً، بأنه فى حالة قيام جيش حرب العصابات الجنوبية بالهجوم على أى مدينة، يصبح جميع الجنوبيين بداخلها موضع شك ويمكن قتلهم بحجة عدم تبليغهم عن وجود المتمردين. وإذا ما تحرك الجيش الحكومى فى دوريات خارج المدينة، وهوجم بواسطة المتمردين، كان يحكم على كل القرويين فى المنطقة المجاورة بالاعدام وحرق قراهم."(٢٤).

والبراهين على وحشية الشماليين فى الجنوب متوفرة "كان غضب العسكريين الشماليين موجّهاً لأنيا-نيا والسكان المدنيين على حد سواء، فى المناطق الريفية والحضرية ايضاً؛ أُحرقت قرى وأُقيمت مراكز التعذيب." (٢٥) على سبيل المثال، تم التخطيط لتكون مدينة كودوك فى اعالى النيل مركزاً للتعذيب. فى اغسطس ١٩٦٤ تم اغلاق المدارس فى المديريات بسبب اعتقال اغلب المدرسين، الذين رحلوا الى كودوك، حيث تعرضوا الى تعذيب يومى. وكانت اشكال التعذيب لا انسانية بدرجة فاضحة.

"كان يتم وضع الشطّة فى عيونهم وأعضائهم التناسلية. وتعرض كل منهم

لساعتين من الجلد يومياً، مقيدين على الاشجار حاسرى الرؤوس. وكان اول من توفى تحت التعذيب ناظر مدرسة جبل دوليب للبنات، وتلت ذلك عدة وفيات اخرى. تم اغلاق مركز التعذيب فقط بعد أن تولى كلمنت امبورو، الجنوبى، وزارة الداخلية بعد ثورة اكتوبر. عند زيارته لمركز التعذيب استطاع كلمنت أمبورو، بعد لأى، القاء خطابه بسبب ما رآه من معوقين ومعذبين مما جعله يبكى طيلة فترة زيارته. هتف الضحايا فى وهن "تحيا الحرية والعدل! نطالب بالانفصال التام". فى قرية أرينى على بعد ثلاثة عشر كيلومتر من أكوبو، حيث قتل الجيش جميع الرجال الخمسة والاربعين، شاهد كلمنت امبورو عظام الضحايا، الذين لم يسمح بدفنهم."(٢٦)

اخيراً تم اجراء الانتخابات فى الجنوب عام ١٩٦٨. قاد وليام دينق- الذى عاد من المنفى لحضور مؤتمر المائدة المستديرة، وبقى ليواصل النضال عبر العملية السياسية -قاد حملةً من أجل النظام الفدرالى؛ وفاز فوزاً كاسحاً فى دائرته، ولكن وبمجرد اذاعة النتائج، تم اغتياله المفاجىء. بالرغم من أن الحكومة اتهمت المتمردين الجنوبيين باغتياله، لم يكن هناك ادنى شك بأن الجيش كان مسئولاً. امرت الحكومة باجراء تحقيق، ولكن لم يتم نشر أى تقرير. "وكان اغتيال وليلم دينق بمثابة نكسة عظيمة لعلاقات الشمال والجنوب،" كتب محمد عمر بشير "شكّل قرار وليام دينق- بالعودة الى السودان ١٩٦٥ لحضور مؤتمر المائدة المستديرة ومشاركته ضمن لجنة الاثنى عشر، وفى مؤتمر الاحزاب السياسية، ولجنة الدستور القومية- شكل مساهمة ايجابية هامة من اجل البحث عن حل لمشكلة الجنوب."(٢٧)

كان حجم الحرب الاهلية اضخم واشمل بكثير من أن يوضّح بحوادث معزولة بطريقة ملائمة. قدم لى زعماء القبائل الجنوبية البراهين الغديدة فى مقابلاتى معهم بعد فترة وجيزة من نهاية حرب السبعة عشر عاماً. فى رده على سؤال عما كانت تعنيه الحرب للمواطنين العاديين فى الجنوب، قال الزعيم ثون واى: "ان أخواننا (الشماليين) فى غضبتهم ضدنا، طاردوا كل الناس الذين التزموا منازلهم، بمنْ فيهم زعماء القبائل. حتى إذا مرّ ناس الغابة (المتمردون) قرب أى معسكر للأبقار، يأتى ناس الحكومة ليقولوا: "إن المتمردين موجودون فى المعسكر" ثم يباشرون تحطيم المعسكر. يموت الاطفال والنساء. يقف الزعيم فقط ممسكاً برأسه محتاراً. إذا حاولت استعمال القوة، سوف تسقط ضحية. إذا حاولت فعل أى شىء، سوف تسقط ضحية. لا شىء يجعل الوضع احسن. تجلس فقط تندب مكتوف الايدى كالمرأة."(٢٨)

الزعيم إيبني اليو وصف التجربة مصوّراً لها: "حدثت الفظائع فى هذه المنطقة، وإذا ما اخذتك فى جولة لكل انحاء الجنوب، سوف ترى عظام الرجال والنساء والاطفال ملقاة فى الغابة، وترى المنازل التى احرقت، والقرى التى احترقت، وحين

ترى كل ذلك، سوف ترحل دون أن تسأل: "هل كانت هذه هي الطريقة التى كنا نعيشها فى بلادنا؟" ولن تسألنى بعدها مرة اخرى."(٢٩)

وضف الزعيم ثون دهاء منْ بقوا فى منازلهم فى الحفاظ على ارواحهم "متى ما حضر الاولاد (المتمردون) فى منتصف الليل، كانوا يجدون الطعام، ويجدون الابقار والماعز، كانوا يأكلون ويغادرون. وإذا تم اعتقال أى منا كنا نقول: "هذا رجل من الغابة، من أين لنا أن نعرفه؟ إنه رجل يحمل البندقية وانا املك فقط الحرية، كيف لى أن اقاتله؟ والبنادق تحطم؛ الحراب لا تحطم!" كنا نبرر الامر بتلك الطريقة. تلك كانت الطريقة التى عشنا بها، يتحاشى بعضنا الآخر، نجتاز سبلنا. احدهم قادم والآخر مغادر."(٣٠)

تصوّر رواية الزعيم ستفين ثونقكول أنيجونق من قبيلة الاتوت وبشكل دقيق انقسام الشمال والجنوب والمرارة التى يتذكرون بها الحرب. كان الزعيم ثونقكول جالساً يتحدث مع زوجته ذات مساء، عندما حضر تاجر شمالى عربى يملك متجراً فى منطقة قريبة ولا يعرف الزعيم شخصياً، حضر فى عربة ونادى عليه بصفاقة "تعال.هنا." وقام الزعيم وتوجّه نحوه فى تواضع. امره العربى ليحمل جوالات من عربته الى متجره. اظهر الزعيم صبراً غريباً مع التاجر. ونادى على زوجته لتساعده، وحملوا اربعة جوالات. اعطاه التاجر عملة ورقية من فئة الخمسة والعشرين قرشاً، أى ما يعادل خمسة وعشرون بنساً فى ذلك الوقت. سأل الزعيم "مقابل ماذا"؟ اجاب العربى "إنه ما تستحق". قام الزعيم بتمزيق العملة الورقية امام التاجر، ورمى بها بعيداً وقال: "أنا الرجل الذى يمتلك هذه الارض. كيف أمكن لك أن تفكر فى أن تفعل بى ما فعلت؟ كيف كان لك أن تسألنى لكى احمل الجوالات الى المتجر؟ وما قصدك حين تدفع لى.. وأنا الذى يملك هذه المنطقة؟" وعندما رد العربى بصفاقة، فقد الزعيم تماسكه وصفعه على وجهه، ففر التاجر هرباً. بعدها بقليل تجمهر الناس حوله وتساءلوا عما حدث. اوضح الزعيم مضيفاً "كنت اود قتله والانتهاء منه".

تحجج التاجر بأنه لم يكن يعلم بأن الرجل كان زعيماً لتلك المنطقة وكان على الزعيم أن يخبره بذلك. وكان رد الزعيم "لماذا اعلن عن نفسى؟ كان عليك أن تعرف الناس وأن تفرق بينهم." سرت بعدها اشاعة وسط الدوائر الشمالية بأن الزعيم من المتمردين؛ وتم اعتقاله فى نهاية الامر.

"ظللت فى الحبس قرابة العامين. كنت قابعاً هناك. لم استحم، بدون غيار لملابسى. كنت انام على الارض. كان معتقلاً موبوءاً بالحشرات، حشرات ميته وكل أنواع الاشياء الميته. وزنزانتى كانت المكان الذى يضعون فيه جثث الموتى. عندما تبدأ الجثة فى التعفن تحمل وترمى بعيداً، حيثما يكون. ويُقتَل شخص آخر فى اليوم التالى ويحضرونه لزنزانتى. كانوا يضربوننى ويضربوننى. وتوضع الشطة الحمراء

في عيوني."

سألتهم "لماذا لا تطلقون الرصاص عليّ وتقتلوني وتنتهوا مني؟ لماذا تعرضونني لهذا الموت البطيء؟" قالوا، "يجب أن تقر بأن مطالبة الجنوب بتكوين قطر منفصل امرٌ لا تؤمن به وبأنك لن تدعمه مطلقاً.. ويجب أن تُقسِم على ذلك. لن تُترك لحالك إلاّ بعد القسم على الانجيل وايضاً على الحربة (المقدسة)." قلت "كيف لي أن اقسم بينما الجنوب كله غاضب؟ وبينما العديد من الجنوبيين في السجون؟ كيف لي أن اقسم بأن الجنوب سوف لن ينفصل بينما يريد كل الجنوبيين ذلك؟ إن ذلك لن يحدث." وعندما أطلق سراحه في النهاية، هرب الزعيم ثونقكول وانضم إلى المتمردين في الغابة. كانت عواقب فعلته على عائلته مفجعة". "بسبب ذهابي للغابة حطموا اغراضي بطريقة لم تحدث قط من قبل. سوف تذرف الدمع إذا علمت بما حدث. أولاً، اخذوا ابني الصغير الذي كان يعاني من نزلة برد عادية. وعندما علموا بأنه ابن المتمرد قتلوا الطفل. لقد عانيت من ذلك. حضروا واخذوا ثمان وعشرين ماعزاً وخروفاً من مكان اقامتي ونهبوا لتفتيش منزلي الآخر وأخذوا ثمانية من الماعز والخراف وأحرقوا القرية. بعدها ذهبوا إلى حظيرة ابقاري ونهبوا مائة بقرة واسروا ثلاث فتيات.

لجأت زوجاتي الى موقع آخر وأقمن في قرية اخرى. حضروا ايضاً وحطموا المنزل. امسكوا بابنتي الصغيرة واقتادوها معهم. والقوا بالنساء في نار ضخمة. تعرف قطاطي (اكواخ) الدينكا الضخمة التي تقام على ارضية مرتفعة. اشعلوا النيران اسفل الارضية، وتحول الكوخ لفرن احترقت بداخله النساء".[31]

ادى العنف القمعي الى نتائج تجافي تماماً ما كان يراد من اقناع الجنوبيين لقبول الاسلمة والاستعراب، اللذين اصبحا رمزاً للاذعان الجنوبي للهيمنة الشمالية. وصار الزعماء، ممنْ خضعوا واتخذوا لانفسهم اسماء اسلامية، من قادة السلطات المحلية المقربين، أما الذين قاوموا فقد قتلوا ببشاعة. ولمّا كان ينظر للأسلمة كمظهر للهيمنة العرقية والثقافية، أكثر منها نشراً للعقيدة، تمت اسلمة بعض الجنوبيين تحت التهديد. بينما ارتد بعض الجنوبيين المسلمين عن دينهم احتجاجاً، احتفظ البعض بعقيدتهم ولكنهم انضموا الى الثورة ضد الهيمنة العربية.

كانت محصلة الحرب على الجنوب "فادحة.. انهارت السلطات الادارية والبنية التحتية البدائية التي قامت لتخدم المناطق الريفية. أُحرقت القرى بواسطة الجيش، أُعدِم الزعماء المحليون، وتم نهب المواشي من الجانبين."[32] رغماً عن كل هذا، فإن السلطات الحاكمة في الشمال لا تعترف بأن ما ارتكبته كان سيطرة استعمارية. وحسب رؤية تلك السلطات، ان الغاية التي بررت تلك الوسائل، تمثلت في السعي للوحدة الوطنية عبر التجانس من خلال النهج الاسلامي، اللغة والثقافة العربية.

كان الشمال نتاجاً لعملية استيعاب قامت على نظام طبقى مبنى على العرق، الثقافة والدين، حيث حُط من قدر العرق الزنجي وثقافته، ورُفعَ من مكانة الدم العربي، والثقافة العربية المتوجّة بالاسلام. كان الجنوب بالنسبة للعرب الشماليين، يمثل العنصر الزنجي منحط المكانة؛ ولكنه العنصر الذى يمكن انقاذه والارتقاء به بتقديم الكرامة العربية ونعمة الاسلام له. اضافة الى ذلك، اعتقدت الحكومة بأن الهدف المقدم للوحدة الوطنية يمكن ان يتحقق بواقعيه عن طريق استيعاب الجنوب ضمن نسيج الشمال العربى الاسلامى.

نتيجة للعمى الذى اصابهم من تجربتهم الذاتية مع الاستيعاب ومن تمجيدهم للنموذج الذى تشكل فى الشمال، افترض الشماليون بشكل عام بأن هويتهم تعتبر النموذج القومي، وأن ما كان سائداً فى الجنوب يشكل صورة مشوهة فرضها الاستعماريون للاحتفاظ بالبلاد منقسمة. واعتقد الشماليون بأن الاستعراب والاسلمة سوف ينتصران فى النهاية لتحقيق تكامل ووحدة القطر.

ولما التزمت الحكومة بالاسراع بالتكامل الثقافى فى البلاد، سارعت لتوحيد النظام التعليمى على "المناهج الجديدة."(٣٣) وكما وصفهاهندرسون: "بدا وكأن الحل يكمن فى أخذ ورقة من كتاب الحكومة القديمة، لمراجعتها والارتداد عن "خطة الجنوب" التى اتخذت من قبل. سوف يتم اضعاف نفوذ الصفوة الجنوبية نتيجة قطع قنوات نظام تغذيته، المتمثلة فى المدارس التبشيرية، التى كان يتم فيها اعداد الصفوة. وباحلال نظام تعليم اسلامى فى الجنوب متسق مع نظام التعليم فى الشمال، سوف يؤدى ذلك خلال عقد من الزمن الى بناء جيل جديد من الجنوبيين المستعربين الموالين للشمال، ليحلوا مكان قادة الخمسينات الذين اصبحوا الآن من المنبوذين."(٣٤)

تحركت الحكومة دون كلل فى تنفيذ سياسات الاستيعاب، المقترنة بمواقف متشددة ضد التعليم التبشيرى ونفوذه الدينى. وكما اشار منصور خالد"كانت تلك السياسة ترى تحقيق الوحدة الوطنية والتكامل باستيعاب الجنوب داخل اطار الثقافة الاسلامية والعربية فى الشمال. وألاّ يفسح أى مجال للتنوع الثقافى، وأن يكبت أى رفض لذلك بقسوة وبالقوة العسكرية."(٣٥)

اتفاق سلام تكتيكى:

بالرغم من، وربما لاسباب تصاعد موجات العنف فى الجنوب، خاصة من جانب العسكريين ضد السكان المدنيين، بدأت الحرب تشرف على نهايتها. ارتقت حركة تحرير جنوب السودان، تحت قيادة الكولونيل جوزيف لاقو وضباطه المقتدرين بالتدريب؛ ووحدت الحركة المقاتلين، لم تسمح بالمناوشات السياسية، اعدت جيشها

بأسلحة حديثة، ونظمت حرباً اكثر فعالية؛ وكان يعتقد بانها كانت ممولة ومسلحة من مصادر خارجية، حكومية وخلافها. وبدا واضحاً أن النضال الجنوبي قد احدث انعطافاً اقوى، واكثر صلابة، ولكن الحركة لم تتمكن من هزيمة الحكومة، ولم يكن من الممكن هزيمة اى من الطرفين. لم يكن ممكناً تمتع السودان بالاستقرار مع بقاء مشكلة الجنوب دون حل. وهكذا، ومع استمرار وتعاظم المقاومة الجنوبية مع عودة الاحزاب السياسية، بدأ اغلب المراقبين توقع انقلاب عسكرى آخر ربما يُعجل بحل مشكلة الجنوب. وتأكيداً لذلك، حدث انقلاب عسكرى فى ٢٥ مايو ١٩٦٩، تحت قيادة العقيد جعفر نميرى. وبعد ثلاث سنوات أى فى عام ١٩٧٢، توصل نميرى الى اتفاقية اديس ابابا مع المتمردين.

تمتد جذور ثورة مايو ١٩٦٩ وسياساتها الى ثورة اكتوبر ١٩٦٤، التى لعب فيها جعفر نميرى دوراً هاماً ايضاً. بحلول عام ١٩٦٩ بدأ السودانيون يدركون خطورة مشكلة الجنوب. وبدأ الاعضاء الشباب فى المجلس المركزى، من جنوبين وشماليين، على حد سواء، حوارات اكثر واقعية عن الجنوب فى مارس ١٩٦٤، منتقدين لجوانب مختلفة للإدارة الشمالية فى الجنوب. وفى سبتمبر ١٩٦٤ تكونت لجنة لدراسة اسباب عدم التوافق بين الجزء الجنوبى والجزء الشمالى من البلاد، لكي تقدم توصيات حول حل المشكلة، لا تؤثر على وحدة القطر الدستورية. ودعت الحكومة المواطنين لابداء آرائهم لهذه اللجنة ووعدت بحرية الرأى التامه فى هذا الصدد. ولسوء الحظ، لم تجد اللجنة المدة الكافية لانجاز مهمتها.

ويمنح المواطنين فى النهاية الحرية التى افتقدوها طويلاً، انتهز طلاب واعضاء هيئة التدريس بجامعة الخرطوم- ومن ضمنهم حسن الترابى، زعيم "الاخوان المسلمون" حينها واكثر المتحدثين مجاهرة- انتهزوا الفرصة ليربطوا قضية الجنوب بمشكلة الحكم الديكتاتورى فى البلاد. وكما حاججوا، فإنه لا يمكن حل مشكلة الجنوب بدون اقتلاع الديكتاتورية. بدءاً من الجامعة، احتج السودانيون الشماليون ضد سياسات الحكومة عامة ومشكلة الجنوب بشكل خاص، وبأنه لا يمكن للقهر الحكومى أن يحقق الامن والنظام فى الجنوب. وانتهى اسبوع انتفاضة الجماهير باستقالة النظام العسكرى فى اكتوبر ١٩٦٤. وتلى ذلك العودة التدريجية للحياة السياسية المدنية تحت الديمقراطية البرلمانية، التى اعادت العمل بدستور عام ١٩٥٦ الانتقالى.

ظلت الحكومة الانتقالية المؤقتة، التى تلت سقوط الحكم العسكرى، بقدر كبير، تحت هيمنة الصفوة من الشمال والجنوب، بقيادة سر الختم الخليفة رئيس الوزراء، المعلم الذى كانت له خبرة طويلة فى جنوب السودان. وخصصت بعض الوظائف الوزارية الحساسة، مثل وزارة الداخلية بالاضافة الى وزارتين اخريين للجنوبيين،

تم اختيارهم بواسطة الجنوبيين انفسهم. فتقلد كلمنت أمبورو، من رواد مؤتمر جوبا، منصب وزير الداخلية. وللمرة الاولى منذ الاستقلال، وقف المثقفون الجدد فى الجنوب والشمال وجهاً لوجه سياسياً فى ندية واحترام نسبى متبادل. وخلافاً للتوجهات السابقة، التى حجبت الاعتراف الرسمى بقضية الجنوب، واعتبرت المشكلة نتاجاً للسياسات الامبريالية يمكن علاجها فقط بانتهاج سياسات مغايرة -اعترفت الحكومة الجديدة بوجود المشكلة والزمت نفسها بالسعى لحلها بالطرق السلمية.(٣٦)

ورغماً عن عدم سحب رئيس الوزراء للجيش من الجنوب، وعدم رفع حالة الطوارىء، إلاّ انه خطا نحو حل مشكلة الجنوب بعقد مؤتمر لذلك. كان على المشاركين فى المؤتمر -من كل الاحزاب السياسية جنوبية وشمالية، وعلى مندوبى الحكومة كمشاركين غير رسميين- "مناقشة المسألة الجنوبية فى اتجاه التوصل الى اتفاقية يتم بموجبها الاستجابة للمصالح الاقليمية لجنوب السودان ومصالح السودان القومية." عُقد المؤتمر فى ١٦ مارس ١٩٦٥، واستمرت المداولات لمدة أسبوعين. فى خطابه للمؤتمر وجه رئيس الوزراء نقده لسياسات البريطانيين، وللحكومات التى اعقبتهم، وبخاصة حكم عبود العسكرى. ثم قدم الاقتراح: "بأن يقوم الحل السليم على اساس صلب للنوايا الحسنة، الايمان الصادق بالاساليب الديمقراطية، والاعتراف الواضح بالاخطاء السابقة والتسليم التام بالاختلافات العرقية والثقافية الماثلة بين الشمال والجنوب، والناتجة عن العوامل التاريخية والجغرافية التى سبق توضيحها."(٣٧)

واستناداً الى بروفسير النذير دفع الله، مدير جامعة الخرطوم، ورئيس المؤتمر، مثّل الاجتماع اتجاهاً جديداً فى العلاقات بين الشمال والجنوب، "أنا... فقط اسجل حقيقة عندما اقول بأن التجربة التى مرت منذ الاستقلال، وخاصة خلال السنوات الست الماضية، قد ولدت اتجاهاً جديداً؛ وإن هذا الاتجاه هو الذى يجمعنا اليوم معاً. وأنا أيضاً واثق بأن أعضاء المؤتمر الذين يجلسون حول المائدة المستديرة، يدركون بأن الجلوس بهذه الطريقة يدل على عدم التفضيّل، بل ويشير الى ابعد من ذلك، وهو الاهم، بأننا لا نجلس كمجموعات متعارضة، بل نجتمع فى مساواة لهدف واحد مشترك هو مصلحة السودان."(٣٨)

ولُخِصت آراء الجنوبيين بواسطة المتحدث باسمهم فى أربع نقاط:-

الاولى: كان من رأيهم أن العلاقة بين الجنوب والشمال فُرضت بإرادة خارجية؛ وأن رغبات وتطلعات السكان فى الجنوب لم تجد الاعتبار اللازم.

ثانياً: ساءت العلاقات نتيجة ممارسات الحكومات الوطنية، والافراد الشماليين، وبعض المجموعات ذات النفوذ خلال السنوات العشر الماضية، مما يتطلب اعادة

النظر في هذه العلاقات بواسطة الجنوبيين انفسهم.

ثالثاً: ظل الجنوب متخلفاً في النمو الاقتصادي والاجتماعي، ليس فقط مقارنة ببقية القطر، ولكن بالمقارنة بأي جزء من أفريقيا. ليس في مقدور سكان الجنوب انتظار الآخرين أطول من ذلك ليخططوا لهم مستقبل تطورهم، "الذي يعد شرطاً ضرورياً يؤهلهم لمكانة محترمة في افريقيا الحديثة؛ لأن المساهمة الكاملة في تشكيلها العام ومشاركتها في ممارسة القيّم الانسانية، قد تأخرت طويلاً، ومطلوبة بالحاح.

رابعاً: "لا يمكن حل مشكلة الجنوب بعد الآن بخلطة (كوكتيل) من الآراء؛ ولكن تتم فقط بوحدة القلوب. يرغب الشماليون في وحدة "حسب شروطهم". وكان من مهام المؤتمر التأكيد على ما يريده الجنوبيون.[٣٩]

حتى مؤتمر المائدة المستديرة عام ١٩٦٥، برهن على إنه كان منبراً لعكس الانقسام المتزايد بين الشمال والجنوب. وضح ذلك في خطاب أقرى جادين، الذي مثّل القسم الخارجي لسانو في المؤتمر. بعد اشارته الى ان السودان وقع وبشكل حاد في "سلالة العرق العربي" في الشمال والمجموعة "الافريقية" في الجنوب، قال جادين "مع هذا الانقسام الحقيقي، يوجد في الحقيقة سودانان، والموضوع الاهم هو انه لن يكون هناك اساس للوحدة بين الاثنين. لا يوجد ما هو مشترك بين الاقسام المختلفة في المجتمع؛ ليس هناك معتقدات مشتركة، ولا وحدة مصالح، ولا مؤشرات محلية مشتركة للوحدة، وفوق كل ذلك، فقد فشل السودان في تشكيل مجتمع موحد. وتقوم دعوة السودانيين الشماليين للوحدة علي صدفة تاريخية وعلى فرض الهيمنة السياسية على جنوب السودان"[٤٠]

شارك العديد من الجنوبيين اقرى جادين مشاعره بصورة واسعة في ذلك الوقت. وبينما كان مؤتمر المائدة منعقداً جاء في كلمة تحرير فيجلانت (الرقيب) جريدة بونا ملوال الجنوبية، "هناك القليل المشترك بين الشمال والجنوب عدا... النيل، وما حدث في أن يكون السادة المستعمرون لنا مشتركين. كانت قناعة الجنوبيين تتمثل في ان السودان دولة متعددة الاعراق والقوميات، وكان يجب أن تتطور على هذا الاساس. ولسوء الطالع، فشلت تجربة التعايش المشترك بين العرب والافريقيين".[٤١]

نظراً للنفوذ الذي مارسته العناصر الاكثر تقليدية عبر تمثيلها الحزبي، ليس صعباً تفسير الهوة التي برزت بالرغم من نوايا الحكومة الطيبة. اقترحت الاحزاب الشمالية خطوة "الحكومة الاقليمية". ورفضها الجنوبيون لأنها تماثل "الوحدة غير المشروطة."[٤٢] وفي المقابل تقدم الجنوبيون باقتراحاتهم الخاصة، والتي تمثلت في نظام فيدرالي فضفاض أو نظام كونفدرالي. بالرغم عن هذه الخلافات تبنى المؤتمر

قرارات لتحسين الوضع فى الجنوب. تضمنت الخطوات المباشرة تنفيذ البنود التى أُقرت لعودة واعادة توطين اللاجئين والمتضررين داخل القطر، ممنْ تعرضت منازلهم وممتلكاتهم الى الدمار؛ وتخفيف آثار المجاعة فى مناطق الجنوب المتأثرة بالحرب، واعادة ترحيل المدارس الجنوبية للجنوب بعد أن سبق نقلها للشمال لظروف الحرب.

اقترح المؤتمر ايضاً خطوطاً سياسية معينة لاتباعها، تتضمن: اختيار وتدريب الجنوبيين كضباط واداريين لقطاع الخدمة العامة مع المساواة فى فرص التوظيف والمرتبات دون تمييز على اسس المعتقدات الدينية، اللغة أو العرق؛ كفالة حرية التديّن والنشاط التبشيرى فى حدود قوانين البلاد؛ ضمان حرية الحركة؛ وإنشاء المدارس الخاصة شريطة إلتزامها بقوانين البلاد؛ إنشاء جامعة فى الجنوب؛ وفتح مدارس ثانوية للبنات ومدرسة زراعية؛ واعادة تأهيل المدرسة الزراعية ومركز التدريب، والمركز البيطرى، التى سبق وتم اغلاقها جميعاً بسبب الحرب. كما يجب أن يكون نظار المدارس من بين الجنوبيين المؤهلين؛ وألاّ يشكل عدم الالمام باللغة العربية عقبة امام التعيين لإدارة المدارس؛ مع اعداد برامج خاصة لتشغيل الجنوبيين؛ وإنشاء مجلس قومى للتنمية الاقتصادية وقيام وكالة فرعية للتنمية الاقتصادية فى الجنوب، مع اعطاء الاسبقية وتوفير التسهيلات للسكان المحليين لمساعدتهم فى استغلال الارض.

اشارت القرارات بأن المؤتمر: "نظر فى بعض انماط الحكم للسودان، ولم يتمكن من الوصول إلى قرار بالاجماع كما كان مفترضاً حسب قواعد المؤتمر. ولهذا فقد تم تعيين لجنة من أثنى عشر شخصاً للتداول فى امر الوضع الدستورى والادارى الذى يحمى المصالح الخاصة للجنوب وايضاً المصالح العامة للبلاد."(٤٣) برزت اختلافات واضحة حول عدد من القضايا حسب رأى أبيل ألير "معبرّة عن القيم المتنازع عليها بين الشمال والجنوب، والتى يمكن على اساسها أن تقوم الامة أو تتفكك وتنهار."(٤٤)

دافع محمد عمر بشير السكرتير العام للمؤتمر، مؤكداً بأن المؤتمر كان ابعد ما يكون عن الفشل، وحقق عدة انجازات هامة.

اولاً: جمع المؤتمر قادة من الشمال والجنوب للتداول خلال فترة أسبوعين ليتعرفوا على بعضهم البعض وليتبادلوا الآراء حول القضية. "ربما صدمت خطابات بعض الجنوبيين العديد من الشماليين، وكان العكس صحيحاً، ولكن كان ذلك مطلوباً بالتحديد للجانبين."

ثانياً: المعلومات التى عُكست للجمهور من خلال المذكرات التى قُدمت فى المؤتمر وفرت المعلومات ونورّت الشعب السودانى بجوانب المشكلة.

ثالثاً: تمت المناقشات بين السودانيين دون مشاركة خارجية، كما كان الحال

فى مؤتمر جوبا. لم يكن المراقبون الافريقيون الذين دعوا للمؤتمر "اجانب" بل كانوا "اخوة" و"اصدقاء" شاركوا بدافع "روح الاخوّة الافريقية."

رابعاً: أتُخِذت القرارات، فى القضايا غير الدستورية، بالتصويت الاجماعى أو بالاتفاق العام وشكّلت برنامجاً للعمل التزم به الجانبان.

خامساً: بالرغم من عدم اتفاق كل الاحزاب على أى ترتيبات دستورية، إلاّ أن المؤتمر عين لجنة الاثنى عشر "للتداول حول الوضع الدستورى والادارى الذى يضمن حماية مصالح الجنوب والمصالح العامة للسودان." التعبير الذى عنى "الرفض المباشر للانفصال، وللأمر الواقع القائم، دون النص على ذلك صراحة."

سادساً: أُعيد تأكيد ذلك الموقف، فى "اجندة خاصة" ظلت سرية لعدة اسباب سياسية، واشارت "بأن مهام اللجنة لا تتضمن النظر فى مواقف المجموعتين المتطرفتين- بمعنى آخر: دعوة الانفصال أو الابقاء على الوضع القائم"(٤٥)

حددت لجنة الاثنى عشر نقاط الاتفاق والاختلاف وأوصت بترتيب اقليمى للجنوب. ولكن لم يتم اى اجتماع آخر لمؤتمر المائدة المستديرة للنظر فى تقرير لجنة الاثنى عشر. وبعد قرابة الشهرين من عقد المؤتمر، عادت عقارب الساعة مرة أخرى إلى الماضى الأسود لعلاقات الشمال والجنوب. ادت مثالية الذين تولوا مقاليد السلطة الى اعادة الديمقراطية البرلمانية بعد فترة وجيزة، واعادت الانتخابات بدورها العناصر المحافظة مرة اخرى لاستلام زمام السلطة.(٤٦)

بينما كانت الاحزاب الرئيسية تتبادل المواقع فى صراعها نحو السلطة، وبينما تبادل محمد أحمد محجوب والصادق المهدى منصب رئاسة الوزراء، تراجعت اجندة الجنوب الى الوراء ولمستوى المساومات العامة كالعادة. كما أن الترتيب الدستورى المرتقب للبلاد تخلى عن فكرة النظام الاقليمى الذى أوصت به لجنة الاثنى عشر، ومالت الحكومة فى اتجاه الدستور الاسلامى. لقد كانت تلك فترة، عبّر عنها أبيل ألير بما يلى:

"كانت حمى الدستور الاسلامى عالية. ووجهت الاحزاب القائمة على الطائفية، الامة، والحزب الوطني الاتحادى، وحزب الشعب الديمقراطى بتحدٍ هائل من جبهة الميثاق الاسلامى. وتم تحت ضغط نفوذها دفع الاحزاب الشمالية السابقة، عدا الحزب الشيوعى، للتقدم بمقترحات لتحقيق نوع من الدستور الاسلامى. وحتى الزعماء، فى قدر ومكانة المرحوم اسماعيل الازهرى، والمرحوم محمد أحمد محجوب، برغم سعيهما الحثيث لإقامة دولة علمانية، تم اجبارهما لمساندة مطلب الدستور الاسلامى. اصر النواب الجنوبيون -الذين كنت اتحدث باسمهم في لجنة مسودة الدستور- وضغطوا بشدة من اجل دستور علمانى، لكن دون فائدة. لقد رأينا بأن الامر كان منطقياً لاقراره فى البلاد، لاسباب بديهية. برزت العديد من

المشاكل: مثل قضايا تاريخ العلاقات بين الاقليمين، العرقية، الثقافية، والتطور الاجتماعي والاقتصادي غير المتكافيء. برزت كل تلك القضايا، واصبحت اسس وحدة القطر بذلك في خطر. كانت الحجة المؤيدة للدستور الاسلامي تقول بأن غالبية سكان الشمال من المسلمين. وكان احد مخاطر ذلك الاقتراح امكانية معارضته باثارة المسألة العرقية. إن فرض التجانس الديني يدعو الى رد فعل عرقي كقوة مضادة وموازنة."(٤٧)

مع مثل تلك الاختلافات الحادة في لجنة الاثني عشر وفي اللجنة القومية للدستور، "قرر ممثلو الجنوب بأن ما حدث كان كفاياً. وفي ديسمبر ١٩٦٨ حزمنا حقائبنا وانسحبنا من اللجنة. وبذلك كنا قد توصلنا لمقاطعة لجنة مسودة الدستور للمرة الثانية خلال عشرة اعوام"(٤٨)

بالرغم من ذلك، تبنت الجمعية التأسيسية مسودة الدستور التي اشارت بأن السودان "دولة اسلامية"؛ وكان طبيعياً ان يعارض نواب الجنوب وجبال النوبة. ولكن وقبل اقرار الدستور بواسطة الجمعية التأسيسية، ادت النزاعات السياسية الى حل الجمعية وتعيين لجنة دستور جديدة لمراجعة مسودة الدستور.

اخيراً تحقق الانتصار المرتقب منذ امد لقوى التغيير والامل في التصالح بين الجنوب والشمال في ٢٥ مايو ١٩٦٩، بإستلام "ضباط احرار" شباب للسلطة تحت قيادة جعفر محمد نميري واعلان الاشتراكية لكل القطر مع حكم ذاتي للجنوب.(٤٩) ولكن حتى هذا اخذ بعض الوقت لتنفيذه. بدأت الثورة بتحالف غير مستقر مع العناصر الثورية، وبشكل واضح مع الشيوعيين، وعندما اظهر الانصار، اتباع المهدي، مقاومتهم، سحقتهم الثورة.(٥٠) أنشئت وزارة شئون الجنوب تحت قيادة الجنوبي -جوزيف قرنق- الشيوعي المُعلن عن شيوعيته، والذى كان يعتقد "بأن مشكلة الجنوب قد نبعت عن عدم المساواة القائمة بين الشمال والجنوب لاسباب التطور غير المتكافيء في الاقتصاد، والاجتماع والثقافة بين الشطرين؛ وأن كل المآسي نشأت من ذلك الوضع."(٥١) ولهذا وحسب رأى جوزيف قرنق فإن الحل يكمن في التنمية والقضاء على الفوارق.(٥٢) وتحت ادارته تمت العديد من التعيينات والنقل الى الجنوب. وتم اعلان العفو العام، وعاد بعض اللاجئين الى ارض الحكم الذاتي الموعود. ولكن اعترضت التطبيق الكامل للحكم الذاتي عقبات منها، جزئياً، عدم الافصاح عن تفاصيل الحكم الذاتي، وجزئياً، تفضيل جوزيف قرنق للخطوات التنموية العملية على الحل الدستوري. بينما رحب الجنوبيون في البداية باعلان الحكم الذاتي بحماس وعبّروا عن تاييدهم للحكومة، الا أنه وبمرور الزمن مع عدم حدوث تغيرات هامة، عاد الى الجنوبيين عدم يقينهم وتشككهم.(٥٣)

في هذا الاثناء، اخذ التحالف بين الشيوعيين والحكومة يضعف. ورغم أن

بعض الشيوعيين ومن بينهم جوزيف قرنق قد بقوا فى الوزارة، إلاّ أن النزاع المكشوف بين الحكومة والشيوعيين ادى الى عزل اغلبهم. وسادت فترة من التوتر وعدم الوضوح بلغ ذروته فى الانقلاب اليسارى المجهض فى ١٩ يوليو ١٩٧١، والذى انتهى بعودة نميرى البطولية للسلطة، والاعدام السريع للمسئولين عن الانقلاب ومن بينهم السكرتير العام للحزب الشيوعى عبدالخالق محجوب، وجوزيف قرنق.[٥٤] حل أبيل ألير، الذى يثق فيه الجنوبيون ثقة عظيمة، مكان جوزيف قرنق وزيراً لشئون الجنوب. عبّر الجنوبيون عن توجسهم وعدم ثقتهم فى الحزب الشيوعى، كما وضح ذلك بعدم الثقة فى جوزيف قرنق ودعمهم لنميرى، خاصة بسبب اتهام قادة انقلاب الايام الثلاثة لحكومة نميرى بسبب سياستها فى الجنوب وتعاملها مع عناصر الانفصال، حسبما ورد فى بيان الانقلاب. مباشرة، بعد سحق الانقلاب الفاشل، قدم نميرى نفسه للشعب السودانى فى استفتاء للرئاسة، وتم اختياره باغلبية ساحقة رئيساً للجمهورية. تم تعيين أبيل ألير كاحد نائبى الرئيس، مع استمراره وزيراً لشئون الجنوب.

اقنع أبيل ألير الرئيس نميرى بعقد محادثات مع المتمردين، وهى الاستراتيجية التى سبق وعارضها جوزيف قرنق. وبمجرد بدء المحادثات، رأى الجانبان الفرصة للحل وعملوا بجد لكى تنجح المحادثات. تم إقناع القادة الجنوبيين فى المنفى لتبنى موقف اكثر اعتدالاً يقوم على قبول اطار الدولة الواحدة. واقنعتهم الحجج القائلة بأن الانفصال اصبح خياراً غير عملى فى افريقيا؛ وأن خيار الحكم الذاتى الاقليمى المطروح يُعدّ بداية جيدة؛ وإن سكان الجنوب يحتاجون الى سلام بعد معاناتهم. ادرك اولئك الساسة بأن السند الداعم لانفصال الجنوب أخذ فى الاضمحلال نتيجة سياسة العفو العام الحكومية؛ اضافة الى الاجراءات التى اتُخِذت لتنفيذ الحكم الذاتى بالمشاورات الصريحة بين الحكومة والقادة الجنوبيين فى الداخل والخارج.

تم اعداد وجهة النظر ورفعها لأبيل ألير بقبول القيادة، والضباط، ورجال المقاومة الجنوبية الحل السلمى، بشرط استيعابهم فى الجيش وفى الوظائف المدنية الاخرى. بمعنى آخر، كان يجب منحهم بعض المكاسب فى السلم. وانتهت بذلك عملية طويلة ومكثفة وشاملة باتفاقية اديس ابابا، التى منحت الحكم الذاتى للجنوب.[٥٥] وما أن تم الاتفاق على ذلك حتى اصدر الرئيس فوراً: "قانون الحكم الذاتى الاقليمى للمديريات الجنوبية"، والذى بدأ العمل به من تاريخ الثالث من مارس عام ١٩٧٢.

كفل القانون تكوين مجلس شعبى اقليمى منتخب ومجلس تنفيذى عالٍ معيّن، يكون رئيسه رئيساً للاقليم. وفُوضّ المجلس الاقليمى للتشريع فيما يختص بالحفاظ على النظام العام؛ الامن الداخلى؛ الادارة الفاعلة والتنمية الثقافية، الاقتصادية

والاجتماعية للاقليم الجنوبى. أما المجلس التنفيذى العالى، والذى يعمل انابة عن رئيس الجمهورية القومى، كان مسئولاً امام رئيس الجمهورية والمجلس الاقليمى عن الاداء الفعّال لادارة الاقليم، وتم تفويضه لتحديد واجبات الاقسام المختلفة فى الاقليم الجنوبى، شريطة أن يتم التعامل مع المسائل المتعلقة بوزارات واقسام الحكومة المركزية بعد موافقة رئيس الجمهورية.

والامور التى استثنيت بوضوح من صلاحيات المجلس الاقليمى والمجلس التنفيذى العالى، كانت شئون الدفاع القومى، والعلاقات الخارجية، العملة، المواصلات الجوية والنهرية بين الاقليمين، الاتصالات اللاسلكية، الجمارك والتجارة الخارجية، (فيما عدا تجارة الحدود فى بضائع معينة يترك للحكومة الاقليمية تحديدها مع موافقة الحكومة المركزية عليها)، واستثنيت ايضاً الشئون المتعلقة بالجنسية، الهجرة، التخطيط الاقتصادى، التنمية الاجتماعية، تخطيط التعليم، والمراجعة العامة.

فى خطابه بمناسبة اعلان القانون أعطى نميرى عناية خاصة لبندين يتعلقان بالقوات المسلحة واللغة، تمت مناقشتهما فى المفاوضات بتوسع كما قال نميرى. اهتمت قضية الجيش بتمثيل الجنوب بما يتناسب وحجمه السكانى والسيطرة الاقليمية على القوات العاملة فى الجنوب مع الترتيبات المؤقته لاستيعاب افراد جيش الانيا-نيا المتمرد. وجعل البند الخاص باللغة، العربية اللغة الرسمية للسودان، لن نخضع هذا الامر للمناقشة. وافق اخواننا فى الجنوب على ذلك البند من الاتفاقية الاساسية. ومع هذا، فان إعتبارنا لبعض الجوانب العملية المحددة يدعونا للموافقة على استعمال الانجليزية لغة للعمل فى الاقليم الجنوبى، بجانب اللهجات المحلية الاخرى، التى قد تبرهن على فائدتها فى الادارة الفاعلة أو تحت ظروف عملية معينة."(٥٦)

كفل بند حرية الحركة لكل المواطنين حرية السفر فى كل ارجاء الاقليم الجنوبى؛ مع امكان فرض حظر أو منع انتقال أى شخص بعينه، أو بعض الاشخاص كلية، على اساس متطلبات الصحة العامة أو النظام. وكفل بند أخر لكل المواطنين فى الاقليم الجنوبى الفرص المتساوية فى التعليم، العمل، التجارة وممارسة أى مهنة مشروعة؛ وألاّ تخضع حقوق المواطنين للتمييز أو التحامل لاسباب العرق، الدين، الجنس، الاصل القبلى أو مكان الميلاد. واخيراً، نص بند خاص على: "أن يسعى مجلس الشعب الاقليمى لترسيخ وحدة السودان واحترام الدستور."(٥٧)

وتعبيراً عن الاهمية التى ارتبطت بالتسوية، اعلن رئيس الجمهورية بأن يكون الثالث من مارس من كل عام مناسبة للاحتفال واجازة قومية، ويشار اليه "بيوم

الوحدة الوطنية" واعلن الرئيس في عظمه هذا اليوم اناشد كل وطني في كل انحاء القطر ان ينظر لهذا اليوم فاتحة لعهد جديد لوحدة التراب السوداني واعتباره رمزاً للسلام الدائم والازدهار والتطور في الاتجاه التقدمي للسودان الجديد."(٥٨)

لم يتطرق الخطاب للسياسة الخارجية، ولكن تصريح نميرى، المكتوب بحذق بدا وكأنه تفسير للسبب الذى حال دون متابعة اعلانه الاصلى بنيته الانضمام للاتحاد الفيدرالى العربى بين مصر وليبيا والسودان. ولكن المعارضة الداخلية للفكرة جعلته يعلق انضمام السودان للاتحاد الفيدرالى. قال نميرى أن خطوة مثل هذه يجب أن تنبع من الجماهير وأن السودان سوف ينضم بمجرد أن يبدى الشعب السودانى رغبته وان يكون مستعداً لذلك.(٥٩) من المفترض أن يكون التلميح لتلك الاستراتيجية ذا اهمية خاصه للجنوب، قال نميرى "لقد دخلنا فى هذا الاتفاق لمصلحة البلد ولضمان وحدته.. ولمقابلة مسئولياتنا التى تنبع من حقيقة وجودنا كجزء من العالم العربى وأيضاً لإدراكنا لواقع وضعنا كجزء من افريقيا؛ ومن اجل تحسين علاقات الجوار ولدعم الحركة الافريقية."(٦٠)

اشار الرئيس ايضاً الى اهمية الاتفاق لافريقيا عامة. "التنوع فى الثقافات والاصول يشكل العامل المشترك لكل الدول الافريقية. لا يخلو قطر من مثل هذه المصاعب التى عانى منها السودان نتيجة السياسات الاستعمارية. أن نجاحنا فى حل هذه المشكلة يعد نصراً لقارتنا. وسوف يقدّم املاً جديداً وايماناً جديداً فى الوحدة الوطنية بالرغم من التباين الثقافى والاختلافات الاخرى."(٦١)

من اهم الانجازات التى تحققت فى الاقليم الجنوبى الجديد بعد الحكم الاقليمى الذاتى، كانت الدرجة التى تعزز بها الشعور بالوحدة الوطنية فى الجنوب، خلافاً لتوقعات أغلبية الشماليين. تركّزت المخاوف العادية، التى عبّر عنها المتشككون دائماً، بأن الحكم الذاتى، وبالقطع الفدرالية يشكلان خطوات نحو الانفصال. ولكن وبعد التسوية، لم يَعُد هناك مراقب يمكن أن يفشل فى رؤية الشعور الصادق للتضامن مع الشمال تحت قيادة نميرى، والرغبة فى الوحدة الوطنية، الروح التى تختلف تماماً عن موقف الجنوب قبل التسوية. عبّر عن هذه الروح الجديدة بشفافية جوزيف لاقو القائد العسكرى لحركة الجنوب، عندما قال لدى عودته للسودان بعد التسوية "لم اكن مطلقاً انفصالياً... كان هدفى فقط الحصول على الاعتراف بالجنوبيين. وكان اعتقادى بأن هدفا مثل هذا يمكن تحقيقه عبر استعمال القوة، ولكنى لم انزع مطلقاً الى استعمال القوة لكى احقق الانفصال."(٦٢)

من الناحية السياسية، أعيد تنظيم البلاد حول الاتحاد الاشتراكى السودانى، وروعي فيه أن يكون تحالفاً للقوات العاملة من العمال الصناعيين، المزارعين،

الشباب، النساء، الصفوة، المهنيين، الرأسمالية الوطنية وبالطبع الجيش. وتم قيام مجلس الشعب الوطنى لتمثيل المناطق الجغرافيه، والعناصر المختلفة للتحالف اما بالانتخاب أو التعيين بواسطة رئيس الجمهورية. كما تم تبنى دستور جديد احتوى على اتفاقية أديس أبابا، حاول تحقيق توازن بين كل القوى السياسية. وتم الاعتراف بأن الاسلام دين الغالبية، مع الاقرار بمكانة المسيحية والمعتقدات الاخرى. وتقرر أن تكون العربية اللغة الرسمية، مع قبول الانجليزية لغة للعمل فى الجنوب. وبفضل بنود اتفاقية أديس أبابا، تم تضمين اللغات المحلية، الثقافات والقوانين والأعراف التقليدية أيضاً.

ومن منطلق تلك الانجازات المحلية، بدأ السودان التحرك فى المنطقة وعلى نطاق العالم داعية للحلول السلمية للنزاعات ومشاركاً فى اتخاذ المبادرات أو داعماً لها من اجل السلم والمصالحة. تمت تعبئة الدبلوماسية السودانية بفعّالية لتدعيم التضامن العربى الافريقى والتعاون الدولى من اجل تنمية القطر.(٦٣) والسودان كقطر عربى، تفتحت امامه سبل الحصول على الدولارات البترولية التى تنامت فى السبعينات، ووفرت امكانياته الهائلة فى الزراعة والثروة الحيوانية وضعاً مثالياً ومناسباً للتعاون الثلاثى، الذى شمل الى جانب تلك الامكانيات، التكنولوجيا الغربية والمال العربى. وتصورت تلك المقومات ان يصبح السودان سلة غذاء للشرق الاوسط وشمال أفريقيا.(٦٤) توفر للبلاد العون الثنائى من الدول العربية ومن عدد من مؤسسات التمويل العربية. وتم انشاء "المنظمة العربية للتنمية الزراعية" لتكون رئاستها الخرطوم، واصبح السودان اول الاقطار استفادة من نشاطها.

برغم القسوة التى حطم بها نميرى معارضيه اليمينيين واليساريين، لكنه ظهر فى نظر العالم وبسرعة فى صورة رجل الدولة الملتزم بقيم السلام، التصالح، التنمية وبناء الدولة؛ وإقتُرح ترشيحه لجائزة نوبل للسلام. خلاصة القول، أن قدراً من التفاهم والثقة المتبادلة ساد بين نميرى والجنوب، الامر الذى كان حيوياً لتحقيق الاستقرار النسبى والامن الذى تمتع به نظامه.

وبهذا يكون نميرى قد انشأ المؤسسات الرسمية للحكم الذاتى فى اطار الوحدة، ولكنه ايضاً اظهر للأمة عناصر الهوية السودانية القائمة على الحقائق الموضوعية والتنوع فى القطر. ابرزت الطريقة غير الرسمية والمريحة التى انتهجها نميرى فى ملبسه، زى البدلة السفارى من النوع الشائع فى كل أرجاء افريقيا السوداء؛ واسفاره وزيارته الميدانية المكثفة لكل انحاء القطر؛ ومشاركته فى المناسبات الثقافية التى تعكس التنوع المحلى، مع التشجيع للتعبير عن الثقافات المحلية عن طريق الفرق الاقليمية العديدة وعكس الاعلام القومى لهذه النشاطات، بما فيها، مجاراة وزرائه والمسئوليين الحكوميين لاساليبه. ابرزت اساليبه السودان

وللمرة الاولى فى صورة القطر الذى يتعايش فيه عنصرا العرب والافارقة ويتعاملان مع بعضهما على اسس عادلة نسبياً. وبالرغم مما كان للعروبة والاسلام من يد اعلا، إلاّ أن الجنوبيين لم يعودوا الى مشاعر المقاومة ضد الرموز العربية الاسلامية. وتزوج عدد من الجنوبيين البارزين من نساء مستعربات ومتأسلمات من الجنوب، كانت لديهن نظرة ثقافية، تمثل المزيج الجنوبى الشمالى، على الأقل. ومع اتساع المشاركة فى الحكومة، ظهرت على السطح التنوعات الاثنية والثقافية على المسارات الافريقية-العربية حتى داخل الاقاليم الشمالية، ورسخ مثل ذلك الكشف بروز هوية "حقيقية" للأمة.

وباعادة النظر، يبدو الآن بديهياً، انه وبالرغم من أن اتفاقية أديس أبابا قدمت للأمة اكثر الاسس تفاؤلاً للوحدة حتى تلك اللحظة، إلاّ أن نميرى لم يكن يقصد فى الأساس تحقيق اتفاق قومى يظل صامداً على المدى البعيد. كانت الاتفاقية، فى الواقع، تحركاً تكتيكياً لدكتاتور يائس يبحث عن مخرج بسعيه لايجاد قاعدة سياسية لها وزن تمثيلى.

قدمت ثورة مايو، التى اتت بنميرى للسلطة، تصورات جديدة من اجل الحل السلمى للنزاع، ولكن وبالرغم من ان الظروف الداخلية كانت مواتية، وأن النظام الجديد اعلن عن رغبته لإنهاء النزاع بعد زمن وجيز من تسلمه للسلطة، إلاّ أنه برزت من داخل الحكومة خلافات مستعصية الحل حول موضوع التفاوض مع المتمردين. فقط عندما املت احتياجات نميرى مدّ يده للجنوب، حينها صرف النظر عن تلك الخلافات ومضى فى المفاوضات، مُبعداً بذلك كلاً من اليمين واليسار، واصبح يرتكز على دعم الوسط. اقترح عليه مستشاروه الاساسيون ضرورة أن يشرك الجنوب ليكون البديل السياسى والعسكرى الاقوى كقاعدة للسلطة. وتم اقناع نميرى بالرغم من معارضة مستشاريه العسكريين والضباط العظام؛ والذين استقال بعضهم من مجلس قيادة الثورة احتجاجاً على ذلك. ودفع اولئك الضباط بأنه من العار للعسكريين التفاوض مع المتمردين. رد الرئيس نميرى، الذى عرف بحسمه وصرامته فى اتخاذ قراراته، بأنه وكقائد للثورة يدرك بأن أى عار، أو خزى للجيش سوف يقع عليه اولاً. وكانت مخاطرة رأى نميرى الخوض فيها.(٦٥)

ساعدت الظروف الاقليمية والعالمية موقف نميرى. بانتصاره البطولى على الشيوعيين اصبح مقرباً الى الغرب، الذى سبق وقطع السودان علاقاته معه بعد حرب الايام الستة عام ١٩٦٧. كان على وزير الخارجية منصور خالد تطبيع العلاقات مع الغرب والمجتمع الدولى الذى كان يرغب فى مساعدة السودان المسالم بالمساعدات للاغاثة ومشاريع التنمية. وفى مثل ذلك الوضع كان هناك الكثير لنميرى ليكسبه، والقليل، إن وجد، ليفقده فى سعيه لإنهاء الحرب. أبرز محمد عمر

بشير، الذى كرّس جُلّ نشاطه الاكاديمى والسياسى لقضايا جنوب السودان، ابرز عدداً من العوامل المساعدة لنجاح مفاوضات اديس أبابا:[٦٦]

اولاً: اقتناع الجانبين فى ذلك الوقت باستحالة الحل العسكرى.

ثانيا: الاقتناع بأن العمليات العسكرية اصبحت اهداراً مستمراً للمصادر الشحيحة للبلاد.

ثالثاً: باتت السياسة الجديدة تجاه الجنوب تقنع المزيد من الجنوبيين بأنه لابديل للحل التفاوضى للمشكلة، خاصة عندما ظهرت الانقسامات والاختلافات واصبحت عاملاً لضعف الحركة،حتى بعد توحيدها تحت قيادة جوزيف لاقو.[٦٧]

رابعاً: كانت لمجهودات مجلس الكنائس العالمى مع القادة السياسيين الجنوبيين، التى بدأت اولاً فى مايو ١٩٧١، وتكثفت خلال الشهر التالى، دورها فى التوصل الى وفاق عام نحو الرغبة فى السلم.

خامساً: ادى دحر الانقلاب اليسارى الفاشل فى يوليو ١٩٧١، وما تبع ذلك من تغيير فى السياسات والهياكل والشخصيات، الى ازاحة أى شكوك فى عقول العديد من الجنوبيين عن صدق نوايا النظام نحو الجنوب.

واخيراً، صعّد من عملية السلام برمتها تعيين أبيل ألير، الزعيم الجنوبى المحترم فى اغسطس ١٩٧١، نائباً لرئيس الجمهورية ووزيراً لشئون الجنوب.[٦٨]

والنقطة الاخيرة التى اوردها محمد عمر بشير، ابعد ما تكون عن كونها الاقل اهمية، وتتطلب بهذا اهتماماً اكبر لانها ربما كانت العامل المحورى فى نجاح مفاوضات اديس أبابا. أبيل ألير الجنوبى، الذى تم اختبار تواضعه؛ وطاعته والتزامه بالحل السلمى للنزاع، كُلِف الآن بالاشراف الكامل على تطوير وتنفيذ السياسة التى ظل ينادى بها لزمن طويل. وخلافاً عن جوزيف قرنق الملتزم عقائدياً بالماركسية، ظهر أبيل ألير اقرب ما يكون الى داعية السلم، وربما كان ذلك سبب ثقة الشمال فيه فى المقام الاول. ولكنه تمتع ايضاً باحترام واسع عبر الطيف السياسى. بعد الانقلاب الشيوعى الفاشل، الذى انتهى باعدام جوزيف قرنق، برز أبيل ألير كبديل بديهى، وضع نميرى والشمال بكامله ثقتهما فيه. لم يكن أبيل مطلقاً امّعة أو دمية فى يد الشمال. كان عضواً بارزاً فى "جبهة الجنوب"، التى كانت تنادى بتقرير المصير للجنوب. استقال من منصبه كقاض ليشارك فى مؤتمر المائدة المستديرة، وكان المتحدث بأسم الجنوب فى لجنة مسودّة الدستور عام ١٩٦٨. وحقيقة، تم تعيينه، بواسطة نميرى، ليخطط ويشرف على عملية السلام ويقود وفد الحكومة لمحادثات السلام، التى اسفرت عن اتفاقية اديس أبابا، مما يشكّل واحدة من مفارقات المفاوضات. من جهة، يعكس تعيينه فعالية القيادة الشمولية المسيطرة على عملية المفاوضات، ولكنه ايضاً، وبالنظر الى ما آلت اليه اتفاقية اديس أبابا فى

النهاية، يعكس الضعف وعدم الصمود والثبات لمثل تلك الحلول القائمة على سند ضيق ومحدود. ولكن من المزايا البديهية أن ارتقى أبيل ألير بتواضعه، وعدم ادعائه، وبطبعه الهادىء بمستوى الحوار الشمالي-الجنوبي فوق مستوى الوصاية والتكرم التقليدي؛ ومع ذلك، لم يصل الحوار الى مستوى الندية التامة.

إن قيادة أبيل ألير لفريق الوساطة للحكومة السودانية جعلت مفاوضات اديس أبابا تكاد تبدو حواراً بين الجنوب والجنوب. وكان التوازن يتمثل فقط في حساسية ونزاهة أبيل ألير. وكما اشار: "ترأست وفداً، يتكون اساساً من سودانيين شماليين في تركيبته ونزعته. لم أوص على أي جنوبي آخر لينضم الى الوفد، كنت مدركاً بأن اضافة جنوبي أو أثنين ربما تجعل المحادثات تظهر على أنها تمثيل لجانب واحد، أي مجرد محادثات بين الجنوبيين. وحقيقة، تم انتقاد قيادتي للوفد فيما بعد على تلك الاسس. وكان يقال بما أن وفد حكومة السودان شماليٌ كان من الواجب أن تكون رئاسته لسوداني شمالي-، نقدٌ صائب، بالرغم من أن الخلفيات المؤدية للمفاوضات لم تكن معروفة للعديدين، ومن بينهم بعض اعضاء الوفد السوداني."[69] كانت تلك نظرة ثاقبة هامة لأنها تعكس القاعدة الضيقة لمبادرة وعملية السلام. وكما اسّر أبيل ألير نفسه، "وافقت الحكومة على قبول هذه المبادرة تدريجياً فقط بعد سلسلة من المقترحات والتصريحات."[70]

ويشهدُ أبيل ألير بأن الوفد الحكومي السوداني عمل كفريق مع احتفاظ السودانيين الشماليين بحريتهم في الاجتماع والتخطيط لوحدهم وبدونه. وذلك ما حدث بالفعل، خاصة عند مناقشة موضوع الترتيبات الامنية الشائك: "على الرغم من رئاستي لوفد الحكومة، فإن حساسية الموضوع بلغت حداً ادى الى عزلي من مشاورات الشماليين، التي نظمها سراً اعضاء وفدي، عندما اصبح موضوع الامن مركز الاهتمام الاساسي للفريقين. كان موضوع الامن أكثر القضايا حساسية في نزاع الشمال والجنوب. وتركّزت كل القضايا الاخرى، بما فيها المشاركة في الموارد الاقتصادية، على موضوع الامن."[71] كان موقف أبيل ألير مدهشاً لقبوله الابعاد عن بعض مشاورات الوفد الذي كان يرأسه: "لقد تركتُ انطباعاً لدى زملائي في الوفد بأني لم اكن على علم بقلقهم وبما كانوا يفعلون. كنت ارى من جانبي، بأن ما فعلوه كان تصرفاً مشروعاً وضرورياً حقاً. كانوا يمثلون الشمال وفي حدود تلك الصّفة، كان يحق لهم مناقشة الامر بدوني. كان مقبولاً لدي اتخاذهم تلك المبادرة السرية، رغماً عن علمي باجتماعهم الذي تم عقده في الغرفة المجاورة لغرفتي."[72]

تثير النقطة الاخيرة تساؤلاً عمّا اذا كان اعضاء الوفد السوداني اقل حساسية، أم كانوا مجرد غافلين، فكيف كان لهم باجتماعهم في الغرفة المجاورة، ألاّ يتوقعوا اكتشاف رئيس وفدهم بأن ما يحدث كان امراً مريباً. يبدو بديهياً من

شهادة أبيل ألير، انهم لم يدركوا حينها بأنه كان على علم بمكائدهم. "كان بعض من زملائي المقربين مُحرَجين عندما اكتشفوا فيما بعد بأني كنت على علم تام بما كانوا يفعلون، ولكنى رحبت بذلك، لانهم لو طلبوا استشارتى لكنت مستعداً لمساعدتهم للاجتماع لوحدهم." لقد تم حجب أبيل ألير ايضاً عن اسرار الوفد الجنوبى برئاسة ازبوني مونديري. "من حسن الحظ، كان اعضاء وفد "الحركة السودانية لتحرير جنوب السودان" (SSLM) مبتعدين ايضاً عني ويحذر طيلة فترة المحادثات، الاّ من بعض الاتصالات العابرة عن طريق فريق المراقبين الجنوبى. كانت "حركة تحرير جنوب السودان" تعتبرنى رجل الحكومة، وبالتالى المتحدث باسم الشمال. كان ذلك الموقف مقبولاً ايضاً وهو ما تمنيت أن يكون."(٧٣)

حقيقة، كان المؤتمر برمته ملتقى لظروف عرضية. كان دور أبيل ألير خلطاً غير عادي للتمثيل، ومواقف التفاوض، والتصورات حول القضايا. غير أن دوره كان فعّالاً فى تضافره مع الدور التوفيقى للقس المحترم كانون بيرجس كار من مجلس الكنائس الافريقية؛ ودور المراقب السفير محمد سحنون من الجزائر، الذى (كان وقتها نائباً للسكرتير العام للشئون السياسية لمنظمة الوحدة الافريقية)؛ هذا الى جانب النفوذ االمعنوى المؤثر للمضيف امبراطور اثيوبيا، هيلى سيلاسى، فى حضور ممثلين للعديد من الدول الافريقية.(٧٤) وكان ذلك تفسيراً لأمرين هما: النجاح المشهود للمؤتمر والقاعدة الضيقة للاتفاقية، التى مكنت نميرى فيما بعد من هدمها من جانب واحد. بعدها، اعترف نميرى بأمرين: مخططاته التكتيكية الاساسية، والنجاح غيرالمتوقع للاتفاقية.

كشف نميرى عن الاهداف التكتيكية من وراء الاتفاقية، وامكانية نقضها من جانب واحد، عندما صرح للجنة كانت تبحث فى امر تطبيق الاقليمية على الشمال، بأنه لم يكن ليفهم التخوف من انفصال ينتج عن ترتيب إقليمى. مبتهلاً الى الله مُشهداً له على الحقيقة، اعترف نميرى بأنه عندما وافق قادة الثورة على اتفاقية أديس أبابا، كانت خطتهم السرية دفع الثوار الجنوبيين لتسليم اسلحتهم، وبعدها خلال عامين الى ثلاثة اعوام، كان يمكن تمزيق الاتفاقية، لمواصلة مسيرتهم حسب اجندتهم دون الخطر العسكرى من الجنوب. لكن ولدهشتهم برهنت الاقليمية على نجاحها، مما جعلهم يرغبون فى تطبيقها على كل القطر. ولهذا اصبح التخوف، من أن الاقليمية قد تؤدى الى التجزئة والتفكك المحتمل للقطر، هاجساً غير مبرر.

وكما كان محسوباً، قدمت الاتفاقية لنميرى قاعدة صلبة من التأييد الجنوبى. وبرهن ذلك التأييد عام ١٩٧٦ على قيمته القصوى ابان غزو مجموعات المعارضة المدعومة من ليبيا. ولكن المحاولة نفسها أشارت إلى ضعف وعجز الحكومة أمام العناصر المتطرفة فى الشمال. حاول نميرى فيما بعد تهدئتهم، ليس فقط عن طريق

"المصالحة الوطنية" التى شملت المجموعات المعارضة للحكومة، ولكن ايضاً بالتوسع فى النظام الاقليمى فى الشمال، وتبنى الاجندة الاسلامية باصدار قوانين سبتمبر الاسلامية. هكذا، وبصورة متسارعة كان نميرى يعرى ويقوض الاتفاق مع الجنوب، معتقداً بأن المجموعات الشمالية المعارضة كانت اعظم خطراً من الجنوب، وان مقدرة الجنوب على التمرد قد تم تحييدها بصورة فعّالة وحاسمة. وبرهنت الاحداث خطل تفكيره.

ادت سياسات النميرى لأسلمة الجنوب وتقسيمه، وتلاعبه فى احتياطيات النفط وموارد المياه، ومحاولاته لنقل القوات الجنوبية الى الشمال للتقليل من امكانية التمرد المحتمل، ادت فى مجموعها الى تفجر واستئناف العداوات. وكما سبق وتنبأ جوزيف قرنق "ان الخطر الحقيقى على الثورة سيأتى من الجنوب وليس من الجزيرة أبا حيث تم سحق تمرد الهادى بسهولة."(٧٥) وكان يشير هنا الى القضاء على تمرد الانصار ضد الحكومة، والذى رآه هزيلاً مقارنة بالازمة فى الجنوب.

بينما كانت مخططات نميرى العملية والقصيرة الاجل بديهية، كان موقف أبيل ألير اكثر تعقيداً. كان يرغب وبوضوح فى السلم مع العدل للجنوب، مع الشرف للشمال؛ وقد عمل فى هدوء ومثابرة من اجل ذلك الهدف. لم يكن حقيقةً الجانب الثالث المحايد، لأنه كجنوبى، كان مرتبطاً عاطفياً وسياسياً بالجنوب. وكان أيضاً عضواً قائداً فى "جبهة الجنوب" التى نادت بتقرير المصير والتى كان يعتبرها معظم الشماليين حركة انفصالية. انتمى أبيل ألير، المعتدل فى شخصيته ونزعته، الى مكان ما فى تركيبة الوسط غير محدود المعالم. ربما كان اميناً لدرجة السذاجة فى تعامله مع نميرى الذى يحسب للأمور حسابها، وفى تعامله مع الجنوب الموغل فى الارتياب، ولهذا وجد نفسه محصوراً أو بالاصح محجماً فى دفع منظوره بعيد المدى للعملية السلمية. ما هى قيمه أو فائدة اشخاص مثل أبيل ألير، ممنْ يمكنهم، من جانب، جمع الناس مع بعضهم لحساسيتهم وتقديرهم للعديد من وجهات النظر المتباينة، ولكن، وفى الجانب الآخر، يمكن تحجيمهم من قِبَل المناورين عديمى الضمير، ممنْ يضمرون اطروحات متشددة؟

بالقطع لم يكن أبيل ساذجاً. ادى تطور العملية فى النهاية ليشفع له وليصبح متحدثاً بأسم الجنوب يعتد به، قادراً على تحقيق الانجازات. ظهرت كل الاسباب التى تدعو الى الثقة بأن ذلك كان يمثل التقييم الصادق له من جانب الشمال، برغم تحولات نميرى التكتيكية، والتى ادت، بقدر ما، الى تشويه مصداقية أبيل ألير فى الجنوب.عكس دور واداء أبيل ألير فى محادثات السلام بأديس أبابا، الحكمة التقليدية لدى زعماء الدينكا وعرب المسيرية–الوسطاء الناجحون يجب أن يظهروا تعاطفاً وتفضّيلاً لموقف الجانب الذى يكون اكثر بعداً منهم، دونما اجحاف على اى

جانب. والوسطاء من هذه الشاكلة يُنَظر اليهم كوسطاء مُنصِفِين، وغالباً ما ينجحون فى حل المشاكل بين الاطراف.[٧٦] بدا أبيل الير، ظاهرياً الى جانب الحكومة، ولكن فقط كوسيط، اما هدفه النهائى فقد كان خدمة مصالح شعبه على احسن وجه. وكان هناك بُعد ثقافى آخر للعملية تمثل فى المشاورات الواسعة التى اجراها فى التحضير للمحادثات متبعاً لتقليد العدالة للقبائل النيلية، حيث تشعر كل مجموعة أو أى فرد بأنه يمثل عنصراً محورياً فى أى عملية لمفاوضات، على أن تكون المشاورات شاملة ما امكن، ان اريد لها إنْ تحقق الاجماع العملى الفعّال، والذى بدونه لا يمكن لأية تسوية أن تصمد.

بينما كانت اتفاقية أديس أبابا مؤشراً لخطوة واسعة نحو السلام فى السودان، إلاّ أنها لم تحل أزمة الهوية الوطنية، التى تمثل القضية المحورية لبناء الامة السودانية. كانت الاتفاقية نفسها قائمة على عدم توافق الهويات والعلاقات بين الشمال والجنوب. لا يمكن الزعم بأن نظام المشاركة فى حكم ذاتى يعدّ منصفاً تماماً. ورغم أن الحكم الذاتى كان افضل الحلول وقتها، إلاّ أنه لم يكن ممكّناً ان يصبح العلاج الدائم لتظلمات الجنوب. وكما دفع المؤلف وقتها، "إنه لمن الصعب التوقع بأن يكون الجنوبيون قانعين فقط بالمشاركة الاقليمية، دون أن يبدوا اهتماماً بالقضايا القومية والعالمية الكبرى التى تؤثر على هوية السودان."[٧٧]

إذا كانت عزلة نميرى عن الدوائر السياسية المنظّمة قد فرضت عليه خطب ود الجنوب كحليف ممكن ومقدّر، وإذا ما برز أبيل ألير رسول سلام مثابر رقيق المشاعر، فما هو الدافع الذى حدا "بحركة تحرير جنوب السودان" لقبول الوساطة والتسوية؟ باختصار شديد، كان هدف الحركة انتهاز الفرصة المواتية حينها لتحقيق اقصى ما يمكن فى مثل تلك الظروف، مع ادراكها بأن هدف الانفصال المعلن لا يمكن تحقيقه.

الاستقطاب:

بينما كان ينظر الى اتفاقية أديس أبابا على انها عامل للسلام والوحدة، دعّمت ترتيباً سياسياً عادلاً متسعاً للجميع، رأت بعض المجموعات مواصلة المعارضة. واعتبرت الاقسام اليمينية العربية الاسلامية الاتفاقية انتصاراً لاعدائها من المسيحيين الجنوبيين، والعلمانيين ودكتاتورية نميرى. وكان هناك بعض الجنوبيين ممنْ رأوا الاتفاقية بمثابة استسلام واختاروا البقاء خارج التسوية. اشار محمد بشير حامد الى رد فعل الجانبين معلقاً: "رغماً عن التنازلات الهامة من جانب الاحزاب الشمالية، لم يكن هناك سوى القليل من الارضية المشتركة. قدم الشماليون نوعاً من تفويض السلطة الاقليمى، لكنهم لم يقتربوا من الفيدرالية. وبينما قبل

الجنوبيون بالسودان الموحد، ارادوا اكثر انواع الكونفدرالية اتساعاً."(٧٨)

وصف عبدالوهاب الافندى تضارب المصالح البنيوى والطريقة التى قوضّ بها ذلك التضارب ما كان يراه العديد فى السودان وفى انحاء العالم بالانجاز الاعظم لنميرى والسودان: "اتفاقية أديس ابابا.. حققت السلام واقامت حكومة الاقليم الجنوبى ووضعت نظام مايو فى مكانة أفضل فى الغرب، خاصة بعد انفصال نميرى العنيف من الشيوعيين فى العام السابق لاتفاقية السلام. يؤيد الجنوبيون نميرى الآن بنشاط، ويشكلون حقيقة الدعامة الاساسية للنظام. كان الاسلاميون وحلفاؤهم يرتابون وبشدة فى اتفاقية أديس أبابا، وكانوا على يقين بأن الاتفاقية تتضمن بنوداً سرية ذات طابع معادٍ للاسلام."(٧٩)

اشار عبدالوهاب الافندى الى أن نقاشاً جاداً دار وسط الاسلاميين حول السماح للجنوب بالانفصال إذا ما كان ذلك ضرورياً لقيام دولة اسلامية فى السودان. بدأت المناقشات فى ١٩٧٤، عندما اقترح "الاخوان المسلمون" برنامجاً لتكوين منظمة اسلامية عريضة تضم كل الاحزاب الرئيسية فى السودان، دون المشاركة الجنوبية، فيما يبدو. برر "الاخوان المسلمون" الدعوة لجبهة اسلامية متحدة على أساس الحاجة لمجابهة "التحدى الجديد من الجنوب الذى طالب الشمال بوحدة، للدفاع عن مصالح الشمال وهويته الثقافية ضد تغول التبشير المسيحى الامبريالى العنصرى."(٨٠) وكان الاخوان المسلمون الذين اقترحوا لم شمل المجموعات الحزبية الاساسية، (الامة والاتحادى الديمقراطى، وجبهة الميثاق الاسلامى) فى جبهة متحدة قائمة على الاسلام، كانوا يعون الاتهام القائل "بأن أى تجمع مبنى على الاسلام يعنى بالضرورة عزل المواطنين غير المسلمين بصورة تلقائية."(٨١)

ووجه نميرى بالمعضلة. من جهة، فهو يحتاج للجنوب، الذى برهن على أنه اصبح السند الرئيسي لأمنه؛ ومن الجهة الأخرى، ظل نميري تحت تهديد اليمينيين، الذى كان جله موجهاً من المجموعات المسلمة المعارضة. وهى المجموعات، التى نشطت بشكل كبير فى المنفى وكانت تبرهن على انها تمثل خطراً متزايداً، ومصدراً مؤكداً للتغيير العنيف. فى عام ١٩٧٦، شنت تلك المجموعات هجوماً على الخرطوم تم التخطيط له بذكاء؛ حين تم تهريب الرجال وعتادهم من ليبيا عبر الحدود الشمالية الغربية وتم ترحيلهم سراً الى العاصمة، حيث جرى توزيعهم على المناطق الاستراتيجية فيها.

كان نميرى قد انهى لتوه زيارة ناجحة الى الولايات المتحدة، كانت تمثل تقدماً كبيراً فى مجهودات تطبيع العلاقات الثنائية؛ التى تدهورت بشكل ملحوظ بعد اغتيال السفير الامريكى والقائم بالاعمال البلجيكى فى الثانى من مارس ١٩٧٣ فى

الخرطوم. تمت محاكمة الارهابيين الفلسطينيين من جماعة سبتمبر "ايلول" الأسود، وادينوا وحكم عليهم بالسجن؛ ولكن تم تسليمهم فيما بعد لحركة التحرير الفلسطينية فى القاهرة. وأوشك رد الفعل الغاضب على قطع العلاقات الامريكية السودانية. وركّز ممثلو السودان فى الولايات المتحدة على تغيير ذلك الوضع.

كانت زيارة نميرى، التى دامت ثلاثة اسابيع للولايات المتحدة، تمثل الذروة لمبادرة ديبلوماسية مكثفة. عاد نميرى للخرطوم فى نفس توقيت الهجوم المفاجىء المدعوم من ليبيا، والذى برغم سحقه فى النهاية، اوقع خسائر فادحة فى الارواح واحدث صدمة للحكومة والرئيس. لعب الجنوبيون دوراً حاسماً فى هزيمة الغزاة ليس فقط كمقاتلين ولكن أيضاً بدعم القادة الجنوبين لمركز السلطة السياسية واجراء اتصالات مفيدة مع مصر والعالم الخارجى. كتب بونا ملوال الذى كان وقتها وزيراً للاعلام والثقافة:

"برهن حدث الثانى من يوليو ١٩٧٦ ايضاً على قيمة دور حكومة الاقليم الجنوبى انابة عن نظام مايو. اصبحت محطة الارسال الاذاعى الصغيرة فى جوبا الصوت الفعّال لحكومة مايو خلال الاربعة وعشرين ساعة التى توقف فيها البث من اذاعة أم درمان. كانت رسائل الحكومة المركزية تصل الى جوبا ليتم بثها للعالم مع البث المتواصل للبيانات المؤيدة لحكومة مايو من حكومة ومواطنى الجنوب. كانت اذاعة جوبا تُلتقط فى شرق افريقيا وتذاع رسائلها لكل انجاء العالم، موفرة بذلك قناة هامة للعالم الخارجى فى وقت عصيب من تاريخ الامة السودانية. وبرهن هذا الدور ايضاً على رفع الروح المعنوية للجيش والمواطنين ولنظامهم."[٨٢]

حوكم الصادق المهدى، زعيم المعارضة، غيابياً بالاعدام. ولكنه استمر فى التحرك بحرية وامان بين عدد من الاقطار المضيفة. اعترف الصادق بالمسئولية الكاملة بما سماه النظام "بالغزو الليبى" وهدد بالمحاولة مرة اخرى. ادى ذلك الى المزيد من القلق، وبشكل خاص لدى نميرى، الذى كان هدفاً للتدخل الليبى.[٨٣]

تم التخلى عن الاتجاه الاولى الداعى لرفع قضية لمجلس الامن التابع للأمم المتحدة ضد ليبيا، عندما تدخلت الدول العربية واقنعت السودان، بأنه ليس مقبولاً الخروج عن المبدأ المعمول به: بالاّ ترفع دولة عربية قضية ضد دولة عربية اخرى على الصعيد العالمى. فقط بعد غزو العراق للكويت عام ١٩٩٠، الذى لعبت الولايات المتحدة خلاله الدور المحورى، تم الخروج على ذلك المبدأ وبشكل حاسم.

بعد عام واحد من الغزو المدعوم من ليبيا، اجتمع نميرى سراً بالصادق المهدى واتفق معه على مصالحة وطنية يتم بموجبها اشراك المعارضة فى الحكومة، فى اتجاه تغيير اساسى نحو ديمقراطية الحياة السياسية؛ بما فى ذلك مؤسسات الاتحاد الاشتراكى الحاكم. كان احترام الحريات الاساسية، فيما يبدو، جزءاً من

الاتفاق الذى تم بين نميرى والصادق المهدى. بعدها بقليل، اعاد السودان علاقاته مع ليبيا، وقام الصادق المهدى نفسه بترتيب ذلك.

ادت المصالحة الوطنية الى تعيين عدد من قادة المعارضة فى مواقع بارزة. تم تعيين حسن الترابى، زعيم "الاخوان المسلمون" وصهر الصادق المهدى لسلسلة من المواقع الهامة، اولاً، كنائب للسكرتير العام للعلاقات الخارجية بالاتحاد الاشتراكى، ثم النائب العام، ثم مستشار رئيس الجمهورية للشئون القانونية، واخيراً مستشار رئيس الجمهورية للشئون الخارجية. وتم تعيين الصادق المهدى عضواً فى المكتب السياسى للاتحاد الاشتراكى.

راقب الجنوبيون عملية المصالحة باهتمام، لأنهم كانوا يشهدون استئناف الاحزاب التقليدية لدور بارز فى العملية السياسية. بدا ولفترة بأن المصالحة قد تُوسع قاعدة الاجماع الوطنى وتدعم السلم والاستقرار. ولكن سرعان ما دبت خلافات هامة بين الصادق المهدى ونميرى حول اتفاقيات المصالحة وتطبيقها. كان الصادق مُصرّاً وبشكل خاص على تفعيل الديمقراطية داخل النظام، واحترام الحقوق الاساسية؛ وهى القضايا التى كانت تمثل الاساس لاتفاقه مع النميرى. واصّر نميرى على أن الذى تم الاتفاق حوله هو اشراك المعارضة فى الحكومة للسماح لها لتعمل ديمقراطياً من خلال المؤسسات القائمة. وبعد فترة قصيرة، بينما احتفظ اعضاء المعارضة المشاركون فى الحكومة بمناصبهم، اصبح الصادق المهدى مجاهراً بمعارضته للنظام.

فى نفس ذلك الوقت كان النظام يوسع من قاعدته السياسية بتطبيق الاقليمية على الشمال، ولكن الحكومات الاقليمية الشمالية كانت قد مُنحت سلطات اقل مقارنة بالحكم الاقليمى الجنوبى. عورض تطبيق الحكم الاقليمى فى الشمال فى بادىء الامر، لأسباب تفاوتت بين شح الامكانيات والتخوف من انفصال بعض الاقاليم فى الاطراف، خاصة دارفور. دافع نميرى عن الاقليمية بشدة واصرار، مشيراً الى نجاح تجربة الجنوب؛ ولم ير نميرى سبباً للتخوف من أن تؤدى الاقليمية الى الانفصال. حقيقةً، كان يأمل سراً فى أن تكون الحكومات الاقليمية مصدر امن للنظام على مستوى القطر كله، لتساعد فى منع تكرار حدوث غزو كالغزو الليبى فى ١٩٧٦.

وضّح محمد بشير حامد بأن المصالحة وتطبيق الاقليمية على الشمال لم تقضيا على معارضة النظام كلياً "الاختلافات الايدولوجية والتكتيكات المتباينة التى تبنتها المجموعات الشمالية المعارضة، وتحول بعض تلك المجموعات من موقف المواجهة الى المساومة، ادت الى اضعاف المعارضة بشكل عام، ولكن ليس بالضرورة الى تحييدها، ناهيك عن انهيارها. ولهذا فإن الاجماع الواسع

والضروري للمصالحة الفاعلة كان غائباً بين المجموعات الشمالية المعارضة نفسها وبينها والنظام."(٨٤)

في واقع الأمر، كانت تجربة النظام الاقليمي في السودان بشكل عام محفوفة بالتناقضات. اعطت الاقليمية للاقاليم التي كانت على هامش تركيبة السلطة القومية، مذاقاً كافياً من السلطة لتدرك مقدار ما حُرمت منه سابقاً لتطالب بالمزيد. في هذا الصدد، شكّلت السلطات المعتبرة التي تمتعت بها الحكومة الاقليمية في الجنوب خروجاً عن المألوف، وكان لابد وأن تصبح مصدرَ قلق لنميري، الذي لم تكن سلطاته الجمهورية تمارس بشكل متجانس في كل انحاء القطر، لأنها كانت محجّمة في الجنوب بقانون الحكم الذاتي الاقليمي للمديريات الجنوبية. كان الوضع الطبيعي والامثل، كما راه الرئيس، أن يكون نظام الحكومات الاقليمية متجانساً في كل القطر، وأن يكون تطبيق النظام الجمهوري بالمثل متجانساً. ولمّا كان نميري ذلك المخطط الاستراتيجي والتكتيكي، فقد ظل ينتظر الفرصة المؤاتية ليجري التعديلات التي يريدها في الجنوب، مستغلاً لهذا الغرض، الشكاوى المزعومة للاقليات القبلية في الاستوائية، كما عرضهاجوزيف لاقو، القائد السابق لحركة "تحرير جنوب السودان"، الذي سبق ووقع مع نميري اتفاقية اديس ابابا.

في ذلك الاثناء، لا ندري إن كان لسبب ديني عقائدي حقيقي، أم بهدف تقويض مكانة قادة المعارضة و"الاخوان المسلمون"- الذين اصبح تحالفهم معه محل شك وريبة غير مأمون العواقب؛ أو ربما للسببين معاً، اتجه نميري وبشكل متزايد نحو تطبيق الشريعة واقامة الحكومة الاسلامية في نهاية المطاف ليكون اماماً لها. وخلافاً لما كان عليه الرئيس الليبرالي، الذي كان يرتدي السفاري واستحوذ على حب عامة الناس في الاقاليم النائية، وبخاصة في الجنوب، بدأ نميري في ارتداء الزي العربي، مع كل المظاهر الدّالة والمميّزة للشيخ أو الامام المسلم. وربما ولاسباب الخطر السياسي الذي شكله بالنسبة لمن هم اكثر اهمية، كانت اطروحات نميري الاسلامية تجد المعارضة الصارمة من الصادق المهدي والشخصيات الدينية البارزة الاخرى بدعوى انها تمثل استغلالاً سياسياً للدين وتشويهاً للشريعة. فقط "الاخوان المسلمون" ايدوا اطروحات نميري بصورة عملية (براجماتية)، جزئياً، لانها اتت بما ارادوا، ولكن فشلوا في تحقيقه. ولكن الارجح لأنها جعلت من نميري حليفاً لهم ضد الاحزاب التقليدية.

واصل الرئيس نميري برنامجه للأسلمة: أولاً، طلب من وزرائه وكبار المسئولين اتباع قواعد "القيادة الرشيدة"، بامتناعهم عن تناول المشروبات الكحولية وعن ممارسة كل انواع الميسر؛ وكون لجنة فنية لمراجعة كل قوانين البلاد وتعديلها لتتفق وتعاليم الاسلام. واخيراً، وفي تعامل خفي مع محامين شبان من ذوي الميول

الصوفية، وتعاون متذبذب مع حسن الترابى وآخرين من قادة "الاخوان المسلمون"، اعلن نميرى فى الثالث من سبتمبر ١٩٨٣ قوانين سبتمبر سيئة السمعة، التى ادى تطبيق عدلها الى الجلد وبتر الاطراف. كان اغلب الضحايا من فقراء المسلمين من غرب السودان أو من البؤساء من غير المسلمين من الجنوب.[٨٥] انتقد الصادق المهدى قوانين سبتمبر جهاراً واعتقل. وعارض تلك القوانين محمود محمد طه زعيم "الاخوان الجمهوريون"، وهو رجل تقى فى السبعينات من عمره، كان محل تقدير لمواقفه الانسانية وتعاليمه التقدمية حول الاسلام ودوره ضمن الاطار التعددى للعالم الحديث. تم اتهامه بالردة، وقدّم للمحاكمة، وأُدين وأُعدم. وكان اعدامه ضرباً من "العدالة" هزّ العالم.[٨٦]

بدأ التوتر فى العلاقات بين الجنوب والشمال يتفاقم عندما تحول نميرى ليحتضن المحافظين الشماليين ويتحالف مع "الاخوان المسلمون" لتطوير الاطروحات الاسلامية. اتخذت الحكومة المركزية مجموعة من الاجراءات فى سياستها تجاه الجنوب، وعجّلت بذلك الخطى نحو المواجهة. تمت محاولة اعادة ترسيم بعض حدود المديريات الجنوبية لضمّ بعض المناطق المحدّدة التى عرفت بخصوبة اراضيها الزراعية وبمواردها المعدنية والبترولية، للشمال. وبسبب الوقفة الحاسمة للجنوب الرافضة لذلك القرار، تم اسقاط الخطة. ما زال العديد من الجنوبيين ينظرون بعدم الرضا لمشروع جونقلى الضخم، والذى خُطط له ليحمى مياه النيل من التبخر، ولاستصلاح اراض قيّمة من منطقة المستنقعات. رأوا فى مشروع جونقلى تدفق المنافع للشمال ومصر، بينما يسبب المشروع اضراراً بالبيئة الطبيعية، ويغيّر وتيرة ووقع سير الحياة للانسان والحيوان فى الجنوب. اثارت الشائعات، القائلة بأن الاراضى التى سوف يتم استصلاحها سوف تخصص لاقامة الفلاحين المصريين، غضب الجنوبيين، وانفجرت مظاهرات عنيفة، لم يتمكن القادة الجنوبيون من تهدئتها إلا بعد جهود عظيمة. وفتحت خطط الحكومة لاستغلال الاحتياطى التجارى للنفط، الذى اكتشفته شركة شيفرون (ستاندرد اويل بكلفورنيا) فى الجنوب، فتحت جبهة اخرى للمواجهة. فى البداية، ارادت الحكومة المركزية أن يتم تكرير النفط فى الشمال، حيث توجد البنية التحتية التى تساعد فى تحقيق عائدات سريعة؛ لكنها قررت فيما بعد ترحيل النفط الخام عبر خط انابيب للبحر الاحمر للتصدير. بالرغم من عدم تحقيق أى من المشروعين، وبرغم بقاء احتياطى نفط السودان مطموراً، تم تفسير تلك الخطوات محلياً بأن الشمال يثرى ويغتنى على حساب الجنوب.

كلما بدأ الجنوب تأكيد هويته الثقافية المنفصلة وطالب بالمزيد من العدالة فى قسمة السلطة، والثروة القومية، وفرص التنمية، كلما رأى نميرى بأن الحكم الذاتى الاقليمى للجنوب اصبح شوكة فى جانب نظامه الجمهورى العسكرى.[٨٧] افرز تنامى الطموحات السياسية الشخصية للمناصب داخل الجنوب آثاراً ضارة وخدم

اغراض نميرى. واعتماداً على الشكاوى التى عبر عنها جوزيف لاقو بصفة شخصية ضد هيمنة مزعومة للدينكا، اصدر نميرى مرسوماً تم بموجبه تقسيم الجنوب الى ثلاث اقاليم، وحجّم من سلطات الحكومات الاقليمية الجنوبية لتكون مشابهة لسلطات الحكومات الاقليمية التى أقيمت حديثاً في الشمال.(٨٨)

ادراكاً منها بالاجواء غير المستقّرة فى الجنوب، بدأت الحكومة فى نقل القوات العسكرية الجنوبية المنهمكة فى اداء واجبها الى الشمال، بحجة تدعيم تكامل الجيش. ولكن، رأى الجنوبيون فى ذلك محاولة لمزيد من اضعاف قدرات الجنوب العسكرية فى حالة الوقوف ضد خطط الحكومة فى الجنوب. بينما اطاعت بعض الوحدات الاوامر مترددة وقبلت النقل الى الشمال، رفضت وحدتان فى فشالا وبور فى مديرية اعالى النيل. استعملت الحكومة فى البداية قدراً كبيراً من ضبط النفس، مما ادى الى التضليل والاعتقاد بأن امر النقل ربما تم الرجوع عنه والغى. ثم قررت الحكومة فجأة استعمال القوة لاخضاع المتمردين. فشلت العمليات العسكرية، ودخل المتمردون الغابة لتبدأ حرب العصابات ضد الحكومة. خلال المعركة الاولى، كانت حامية بور تحت قيادة جون قرنق. كان قرنق شاباً اكمل تعليمه الجامعى فى الولايات المتحدة، وعاد الى شرق افريقيا للقيام ببحث ميداني لرسالته فوق الجامعية، وبينما كان يقوم بالبحث قرر الانضمام للحركة. تم استيعابه فى الجيش السودانى بعد اتفاقية اديس أبابا، وارسل فى بعثة لكلية عسكرية فى الولايات المتحدة لدراسات عسكرية متقدمة، رجع بعدها مرة اخرى لمواصلة رسالته للدكتوراة فى الاقتصاد الزراعى بجامعة ولاية إيوا عام ١٩٨١، وبعد عودته للسودان قام بالتدريس بجامعة الخرطوم، الى جانب ادائه لمسئولياته المنتظمة فى الجيش.

عندما اندلعت العمليات العسكرية ضد حامية بور، قرر العقيد قرنق- الذى كان يقضى اجازة فى المنطقة حينها- الانضمام للتمرد، ليُقَدِم مقدراته القيادية. اعطى برنامج نميرى للاسلمة المتمردين الجنوبيين مبرراً اقوى لاستئناف القتال ضد الحكومة. قُبيل التكوين الرسمى للحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، انتشرت مجموعات للمتمردين فى انحاء جنوب السودان تحت مسمى أنيا-نيا-الثانية، اشارة الى اعادة نشاط أنيانيا-الاولى. الفرق الاساسى بين مجموعات الانيانيا من جانب والحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها من الجانب الآخر، أن أنيا-نيا كانت تنادى بالانفصال، فى الوقت الذى اعلنت فيه الحركة الشعبية الوحدة الوطنية هدفاً عاماً. تسعى الحركة الشعبية الى تحرير كل السودان من الاضطهاد والتميز واقامة سودان حديث يتمتع فيه الجميع بالمساواة التامة فى المكانة والفرص. وإذا ما كان ذلك التوجه تعبيراً عن هدف حقيقى، أم غطاءاً لأهداف انفصالية يعد أمراً خاضعاً للنقاش. ومهما كانت حقيقة الامر، ظل الوضع غامضاً بالقدر الذى ولّد جدلاً عنيفاً داخل الحركة.

ادت الخلافات حول الاهداف والصراع من أجل القيادة، بعد فترة وجيزة، الى الصدام مع بعض قادة أنيا-نيا (الثانية)، وكانت النتيجة الانقسام الذى ما زال مستمراً فى ارباك الحركة بأشكال ودرجات متفاوته. ومن المفارقات، أن أنيانيا-الثانية الانفصالية تحولت بعد فترة وجيزة الى حليف للحكومة، وصارت تُعرَفُ "بالقوات الصديقة" فى الجنوب. تكونت هذه القوات بشكل كبير بدافع النعرات والعداوات القبلية، التى استغلتها الحكومة. وصُوِرَتْ الحرب ضد الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، عن عمد أو جهلٍ، على انها حرب ضد الدينكا.(٨٩)

بالرغم من تكتيكات نميرى لاستغلال الانقسامات فى الجنوب لتحقيق انتصارات عسكرية، إلاّ أن الحركة الشعبية برهنت على أنها قوة لا يستهان بها ضد النظام. وكلما احس النظام بأنه مهدد، صار اكثر قهراً وعزلة. وقع حلفاؤه "الاخوان المسلمون" فى النهاية ضحية لتحالفات نميرى السياسة الدائمة التحّول والتلوّن، وغادر زعيمها حسن الترابى كرسيه التنفيذى الى الحراسة، محتجزاً رهن الاقامة الجبرية. على كلٍ، استغل "الاخوان المسلمون" تماماً فرص مكاسبهم من النظام ورسّخوا اقدامهم سياسياً واقتصادياً؛ وظلوا مهيمنين دونما أى تحدٍ، فى سعيهم لتدعيم رسالتهم الايديولوجية، بعد سقوط الشيوعيين نتيجة انقلاب ١٩٧١ الفاشل. وبالتمويل ودعم الدولارات البترولية لاستعراب واسلمة السودان، اصبحت لـ "الاخوان المسلمون" بوضوح اليد الطولى فوق كل القوى السياسية الأخرى فى البلاد ابان حكم نميرى.

استفاد "الاخوان المسلمون"، بشكل خاص، من نظام البنوك الاسلامية، التى بدأت نشاطها فى مايو ١٩٧٨، عندما صدر مرسوم جمهورى بانشاء بنك فيصل الاسلامى بشروط تفضيلية متساهلة.(٩٠) وبعد فرض قوانين سبتمبر تمت اسلمة كل النشاط المصرفى. مُنعت البنوك عن التعاملات المصرفية القائمة على نظام الربحية، وتمت تصفية أو تحويل اصولها الى المعاملات غير الربحية، أو لمعاملات شراكة-الربح حسب المعادلة الاسلامية. حدث ذلك فى الوقت الذى كان نميرى يتعاون فيه عن قرب مع "الاخوان المسلمون" لتقويض النفوذ الدينى للاحزاب السياسية الطائفية.

واستغل "الاخوان المسلمون" ذلك المصدر المالى الجديد كآلية لأغراض اجتماعية هدفت الى دعم الحشد السياسى وسط قطاعات مؤثرة فى المجتمع السودانى. وبات معلوماً، بشكل سافر، أن يُبرز رجل الاعمال المتطلع والباحث عن قرض من احد البنوك الاسلامية، تزكية من احد رجال الاعمال المعروفين بولائهم وتأييدهم لجماعة "الاخوان المسلمون" (الجبهة الاسلامية). وادى ذلك "الى ما هو

أشبه بالحركات الكوميدية من جانب العديد من التجار فى اسواق المدن، بتشبههم واتخاذهم لعلامات جسمانية مُمَيَّزة وارتداء اقنعة دينية وسياسية للتشبه بالاصوليين من اخـوة المسلمين."(٩١) انشأ "الاخوان المسلمون" ايضاً العديد من الجمعيات الخيرية والخدمات الاجتماعية لكسب وتوسيع قاعدة التأييد لهم خاصة فى أوساط مجموعة شباب الطلاب. وفَّرَتْ لهم المنح التعليمية فى الخارج لاعدادهم للقيام بأدوار وواجبات محددة لحركتهم. وكان قادة "الاخوان المسلمون" نشطين بصورة جادة ودائمة، فى ايجاد فرص التوظيف للخريجين الجامعيين من شبابهم. "مع المديونية القومية المتصاعدة، وشح المدخرات القومية فى البلاد، اصبحت البنوك الاسلامية واحدة من اهم المصادر للتمويل فى السودان. اضافة الى ذلك، كانت صلات الاخوة "الحميمة مع العربية السعودية ودول الخليج تشير الى انه لم يكن هناك شح فى السيولة حتى فى بلد بفقر السودان. وداخل هذا الاطار، ليس صعباً ادراك سبب الصعود الهائل للحركة الاصولية الاسلامية بزعامة "الاخوان المسلمون" منذ اواخر السبعينات."(٩٢)

وكان استغلال النظام المصرفى واحداً فقط من الوسائل التى استعملها الاسلاميون لتطوير اطروحاتهم. اشار الافندى الى ان حركتهم عملت فى عدة جبهات؛(٩٣) مثال، "المركز الافريقى الاسلامى"، الذى اسسته فى الخرطوم مجموعة من الدول العربية عام ١٩٧٢، وتم تدعيمه واستُغِل لتطوير أهداف دمج الهويتين الاسلامية والافريقية، لتصبح بالتالى بديلاً للهوية الافريقية القائمة على المسيحية والتوجهات الغربية. وانشأت الحركة ايضاً فى أوائل الثمانينات "منظمة الدعوة الاسلامية"، التى كان هدفها تطوير رسالة الاسلام فى افريقيا. وعبر منظمة الدعوة الاسلامية تم انشاء "وكالة الاغاثة الافريقية" للقيام بالاعمال الخيرية فى افريقيا. وكان الغرض من تلك المنظمات منافسة المنظمات المسيحية الموازية. وكان التبرير استغلال المنظمات التبشيرية المسيحية للتعليم والمساعدات الانسانية لتقويض عقيدة المسلمين الافارقة. ولهذا كان ضرورياً تقديم البديل للافريقيين لكى لا يسمح للتبشير المسيحى استغلال الفقر فى افريقيا لنشر المسيحية فيها.

فى عام ١٩٨٢ انشأ "الاخوان المسلمون" "جمعية مسلمى جنوب السودان"، وكان غرضها ترقية مسلمى الجنوب. عملت المنظمة -تحت رئاسة مسئول كبير فى وزارة تعليم الاقليم الجنوبى- فى مجالات التعليم، المساعدات الانسانية؛ بناء المساجد، تنظيم الاحتفالات الدينية والمشاركة فى القضايا السياسية. واصبحت هذه المنظمة مرتبطة باحوال الجنوب، لدرجة أنه ابان المفاوضات حول اعادة تقسيم الجنوب، "سعت جماعة الضغط من الاستوائية الداعية لاعادة تقسيم الجنوب، وتحصلت على مساندة الاسلاميين الجنوبيين لهم فى قضيتهم. وادى ذلك الى خلق مودّة بين الاستوائيين من جانب، وبين "الاخوان المسلمون" وقادة المسلمين الجنوبيين

من الجانب الآخر."(٩٤)

ومن المفارقات، اثار نجاح "الاخوان المسلمون،" -عبر النظام المصرفى وما تبع ذلك من تداعيات سياسية- اثار قلق نميرى واجبره على التراجع عن تحالفه معهم. وكان السبب المعلن للهجوم على الاسلاميين واعتقال حسن الترابى، الزعم بتخريبهم للنظام المصرفى والاقتصاد. والواقع أن ازمة نميرى السياسية، وسقوطه فى النهاية، كانت قد تفاقمت بتراكم المشاكل الاقتصادية. وبسبب اعادة استثمار الدولارات البترولية العربية التى تجمعت بسرعة، لجأ السودان الى المزيد من القروض الفائضة عن الحاجة، فى الوقت الذى كان فيه العالم الخارجى مستعداً لتسليف المال، خاصة للبلدان التى كانت لديها امكانيات تنمية منظورة. ولكى تتضاعف المشكلة، بهرت خيال الامة الانطباعات عن المشاريع الضخمة العالية التكاليف، التى لم تكن موجهة نحو النمو الحقيقى، بل كانت موجّهة نحو اغراض سياسية اكثر منها اقتصادية. بدأت الديون فى الاستحقاق، واخذت فواتير البترول فى التصاعد، بينما ظل نفط السودان الخام دون استغلال. وضرب الجفاف القاسى غرب وشرق البلاد مسبباً نقصاً حاداً فى الغذاء، فاقم من حدته تدفق اللاجئين. واصبح صعباً التوفيق بين التطلعات والواقع الماثل، واضحى سقوط النظام وشيكاً بادياً للعيان .

"وجد السودان نفسه فى دائرة من الديون المتصاعدة، والانتاج المتدهور. واصبح معظم دخل العملة الصعبة، الذى تم التحصل عليه من التصدير، مطلوباً لسداد الديون؛ وعليه لم تكن هناك عملات صعبة كافية لمقابلة متطلبات ومدخلات الصناعة والزراعة من وقود وقطع غيار. وأثر ذلك على الانتاج فى قطاعات الزراعة والصناعة، مما قلل بالتالى من صادراتها واثر على حصيلة العملات الصعبة. اصبح ميزان المدفوعات مختلاً بصورة حادة؛ ارتفع معدل التضخم فى بداية الثمانينات لنسبة عالية تقارب الستين فى المائة فى العام، وفقد الجنيه السودانى قيمته بصورة منتظمة، وتدهور مستوى المعيشة بصورة مريعة"(٩٥)

اندلعت فى السادس من ابريل ١٩٨٥ هبة شعبية، استعمل السودانيون لوصفها لفظ "الانتفاضة"، قبل أن يجعل الفسلطينيون من اللفظ مضموناً عالمياً. قاد الانتفاضة المهنيون -اطباء ومحامون- الى جانب النقابيين. واجبر ذلك التحالف الجيش لاسقاط نميرى الذى كان وقتها فى زيارة للولايات المتحدة. تكونت الحكومة الانتقالية المنوط بها اعادة البلاد الى الديمقراطية البرلمانية من مجلس عسكرى، برئاسة الفريق عبدالرحمن سوار الذهب، وزير دفاع حكومة نميرى نفسها، ووزارة مدنية برئاسة الطبيب الدكتور الجزولى دفع الله، الذى لعب دوراً هاماً فى الانتفاضة. اوفت تلك الحكومة بالتزامها فى اقامة ديمقراطية برلمانية بطاعة والتزام صارمين.

تحاشت الحكومة الانتقالية الخوض فى قضية الشريعة، التى كانت محور النزاع مع نميرى. وفشلت كل الحكومات التى اعقبت نظام مايو بدءاً بالحكومة الانتقالية وحكومة الاحزاب الطائفية التى تولت مقاليد السلطة، ثم حكومة الانقاذ الوطنى الراهنة، فى الحيلولة دون الاستقطاب المتزايد للأمة ونزع فتيل خطره الذى يهدد وجود السودان الموحّد. والقضية الجوهرية بالنسبة للشماليين تتمثل فى الخيار بين تعاليم العقيدة، مسيّسة كانت وربما مستغلة، وبين متطلبات الوحدة الوطنية القائمة على المساواة والكرامة لكل السودانيين، دونما تمييز على اسس العرق، الثقافة، الدين، اللغة أو الجنس. إنه لخيار صعب لا زال يواجه حتى الاصوليين المتشددين. هل من الممكن أن يبرز قائد اسلامى فى قامة محمود محمد طه ليعيد تفسير العقيدة الاسلامية بالطريقة التى تهيىء المناخ السياسى الملائم والاطار القانونى ليؤدى التنوع وظيفته داخل اطار الوحدة؟ ويظل هذا السؤال الاكثر الحاحاً، ويبدو أنه لا تلوح فى الافق أى بارقة أمل.

معضلات الهيمنة الشمالية:

بدأ هذا الفصل بملاحظة حول هيمنة الشمال على الجنوب، وبأن الحرب التى ظلت مستمرة لعقود تمثل فى الاساس مقاومة جنوبية لذلك الشكل من الاستعمار الداخلى. وسواء ان كانت الهيمنة قائمة على اعتبارات عرقية، ثقافية، دينية أو لغوية، يُعتبر امراً من التفاصيل الثانوية. أيّاً كانت العوامل الداعية لذلك، فإنها تضع الهوية فى واجهة السياسة القومية وتجابه البلاد بمعضلات حول الخيارات الواجب اتخاذها بين الجمود العقائدى الدينى الداعى للفرقة وبين الوحدة الوطنية.

طيلة فترة الاستقلال، واصل الشمال عزل أو تهميش الجنوب عند اتخاذ القرارعلى كل المستويات تقريباً، بما فى ذلك ادارة الشئون المحلية. من حين لآخر، كان يتم تلطيف الهيمنة المفروضة بالقوة الغاشمة، بوعود تبذل واتفاقيات تبرم، ليس بقصد الايفاء بها، أو، حقيقة، لم يتم الايفاء بها. وغالباً، ما كان رد فعل الجنوب على مثل تلك المناورات التصالح مع الشمال، عندما تتطلب الوعود والاتفاقيات ذلك، والتمرد العنيف عندمايُستَفزُ الجنوب بالخرق الفاضح للوعود والاتفاقيات.

والعامل الحاسم لتحديد نقطة الاشتعال يعتمد على القدر الذى تعمّق أو تحطّ به سياسات وأفعال الحكومة المركزية من احساس الجنوبيين بالانتماء والانتساب للبلاد على قدم المساواة مع الشمال. وتوضح مستويات النزاع الجسيمة والبسيطة فى التاريخ القريب، بأن الوعود المبذولة حول هذه القضايا وعدم الوفاء بها قد شكلت الخط الفاصل بين السلم والحرب، التعاون والنزاع، او الوحدة والاستقطاب.

الاتفاق الوحيد الذى بدا واعداً بسلم دائم تمثل فى اتفاقية اديس أبابا، ولكن

حتى تلك اتضح بأنها كانت ذريعة لنميرى، الذى اجازها، وكانت اعظم اثراً مما كان مخططاً لها. في النهاية، نال نميرى جزاء مكره الذى دبره، وبرهنت ذرائعه على عقمها وارتدت عليه، لتؤدى إلى سقوطه. وحتى من وجهة النظر الشمالية الدائمة الرغبة لاستيعاب الجنوب، كان محتملاً أن ينجح نميرى، إذا ما داوم على وضوحه ومرونته التى اتصف بها في البداية، فى تحقيق عملية تلاحم ثقافى مرنة، يكون النمط العربى الاسلامى عاملاً طاغياً فيها.

ووضح برهان ذلك التوجّه جلياً من خلال سنوات السلم العشر والانسجام النسبى الذى حققته اتفاقية أديس أبابا فى العلاقات بين الشمال والجنوب. يمكن الدفع بأن الموقف حينها كان يشابه الظروف التى دعّمت الاستيعاب العربى الاسلامى فى الشمال. ولو لا قيام نميرى بإلغاء اتفاقية اديس ابابا من جانب واحد، لربما كان السودان سائراً فى طريق ممهد نحو تكامل عربى افريقى متسق مع نهج ما حدث تاريخياً فى الشمال. ولهذا، على اقل تقدير، من وجهة نظر منْ عارضوا استيعاب الجنوب بواسطة الشمال، ورغم أن نكوص نميرى ادى الى العودة المريرة للاقتتال، ربما يبرهن الغاء الاتفاقية على منفعة مستترة لمعارضى الاستيعاب. وبنظرة الى الوراء، تبدو الآن الحقيقة الساطعة بأن نميرى لم يكن رجل دولة، وانما كان مراوغاً من اجل البقاء فى السلطة.

وباعادة النظر، ظلت الصورة التى بدت بها ثورة نميرى المايوية على ضوء التطورات اللاحقة، اقل من أن تكون اطاراً سياسياً متماسكاً لبناء الامة، بل كانت سلسلة من خطوات تكتيكية وازن بها نميرى بين مراكز قوى متباينة، غالباً ما كانت متنازعة، ليضمن احتواء النزاعات بترتيبات وهياكل هشة غير مأمونة. كان ذلكم هو الاطار الذى استمر لمدة ستة عشر عاماً، وأشرك فيه من حين لآخر معظم السودانيين لدعمه والمشاركة فيه بحماس لفترة طويلة من عمره. وكما لاحظ بيتر وود وارد "كان لكل تيار ايديولوجى رئيسى فى السودان تيار ايديولوجى مقابل مستعد لتأكيد دعواه."(٩٦)

لخص تيم نيبلوك تحولات نميرى التكتيكية بنظرة مختصرة لكنها شاملة تغطى الستة عشر عاماً من حكمه:

"بدلاً من أن تكون الساحة السياسية منبراً تُناقش فيه المشاكل القومية وتقدم المقترحات لحلولها، أصبحت مسرحاً امكن للرئيس أن يقدم فيه عروضاً... مصممة لإلهاء الناس عن المشاكل الاقتصادية المباشرة، لترقيع سند مزعوم من قواعدمهتزة لا دعم لها. كل الاحداث التالية المتمثلة: فى أزمة العلاقات مع مصر عام ١٩٧٢، ودق انذارات الخطر ضد ليبيا واثيوبيا فى أواخر السبعينات وبداية الثمانينات؛ والمصالحة الوطنية قصيرة العمر مع الصادق المهدى وبعض عناصر المعارضة فى

الجبهة الوطنية (١٩٧٧-١٩٧٩)؛ وانتهاج اللامركزية وتفويض السلطة المركزية والسياسات الاقليمية (١٩٧٩-١٩٨٠)؛ والتغيير لنظام جديد للحكم المحلى (١٩٨٠)؛ واخيراً الخطوة الاكثر بروزاً والمتمثلة فى تبنى قانون الشريعة الاسلامية كاساس لقانون السودان؛ كل تلك التطورات لم تكن تمثل لنميرى اهمية فى مضمونها السياسى، بل كانت مجرد عروض مسرحية يستغلها لاغراضه. ومن خلال ذلك تتم التغطية وحجب الواقع المرير."(٩٧)

مما اكسب النظام تماسكاً فكرياً ومظهراً للاستقرار -الى جانب مهارات نميري فى استغلال القوى السياسية لمصلحته- كان الدور الذى لعبه منْ استغلهم، معظمهم من الشمال وبعض العناصر الجنوبية المرموقة. ولكى يحقق اهدافه، كان نميرى يُغيّر مواقعهم وفق متطلبات تكتيكاته المتبدلة. قدم الشيوعيون، المتحالفون معه ضد الاحزاب الطائفية الحاكمة، تبريراً فكرياً لقيام الثورة واظهروا فعالية تنظيمية فى المرحلة الاولية. بعد طردهم، قدمت العناصر الليبرالية دعماً ذا قاعدة عريضة من الوسط، مما جعل تحقيق التسوية مع الجنوب امراً ممكناً. وفى مرحلة متأخرة، احتضن النظام القيادات السياسية للأحزاب الطائفية والاسلاميين الاصوليين الذين كانوا يشكّلون تهديداً داخلياً وخارجياً للنظام. ادى انضمامهم للحكومة الى تصعيد الاطروحات الدينية، وبلغ ذلك ذروته بإعلان القوانين الاسلامية فى نهاية المطاف. ومجرد الحقيقة فى ان معظم الشخصيات الاساسية فى لعبة شطرنج نميرى كانوا من الشماليين، تبين الدور الهامشى الذى اعطاه نميرى حتى لاعوانه البارزين من الجنوبيين ليؤثروا فى مجرى التطورات عند حدوثها.

وتغيرت نوعية الذين استغلهم نميرى بتعديل تكتيكات مراحل حكمه. فى المرحلة الاولى والمتوسطة، عندما كان متواضعاً وشغوفاً للتعلم، واكثر استعداداً لقبول النصح، احاط نميري نفسه بمستشارين ذوى مقدرات عاليه، وكان تأثيرهم عليه شخصياً وعلى النظام مؤثراً وبناءاً. فى الفترة قبل نهاية حكمه، عندما اصبح واثقاً من نفسه، غير مكترث، اصبح النظام اكثر فردية؛ يُحكم بالمراسيم الجمهورية. استمر نميرى فى الاحتفاظ ببعض مستشاريه المقتدرين المحترمين قريباً منه، لكى يحتويهم ويضفى على حكمه الشرعية، ولكن كان اعتماده عليهم محدوداً للغاية. استطاعت القلة منهم امثال حسن الترابى الترويج لاطروحاتهم الخاصة ضمن ذلك الاطار، مع ازدواجية مكشوفة من الجانبين. حقيقة، اصبح نهج الترابى "ميكافيليا" لدرجة دفعت احد العالمين ببواطن الامور ومن المعجبين به واصفاً اقتراب نهجه حد التهكم والسخرية."(٩٨)

اخيراً، حددت شخصية نميرى واهدافه السياسية ومتطلباته المتغيرة مجرى الاحداث. لكن طموحاته الشخصية فى السلطة واهدافه التكتيكية كانت تتخفى

وتكتسب شرعيتها من افكار ومبادىء ونشاط الآخرين الذين، شكلوا بالانابة عنه التاريخ الحديث للسودان فى تحولاته السريعة، التى اوشكت أن تصبح انفصامية فى طابعها، وبرهنت فى النهاية على انها كانت كارثة على الامة.

فقد نميرى فى النهاية اوراق لعبته وسيطرته واصبح معزولاً، بدون قاعدة من قوى تسنده ليحافظ على النظام. كانت مبادىء ثورة مايو عند اندلاعها مقبولة وتمثلت فى: تحالف القوى السياسية؛ التوازن بين الوحدة الوطنية والتنوع الاثنى، الثقافى والدينى؛ الدعوة الى اللامركزية، والتى تم التعبير عنها فى البداية فى الحكم الاقليمى فى الجنوب؛ وليمتد فيما بعد بقيام الحكومات الاقليمية فى كل انحاء البلاد؛ التوزيع العادل للخدمات وفرص التنمية بين الاقاليم وبين مراكز الحضر والريف؛ وتبنى سياسة خارجية تهدف لخدمة للصالح القومية وقيامها بدور توفيقى على مستوى المنطقة وعالمياً داعمة للتعاون الافريقى العربى. حقيقةً كانت تلك هى المبادىء التى اعطت النظام استقراراً دلخلياً واحتراماً ودعماً خارجياً.

تعكس المراحل المتضارية لنظام مايو ايضاً مدى التباين والفرقة فى التشرذم السياسى للبلاد. كانت تحولات نميرى تعبر بوضوح عن الاستجابة لدعاوى ومطالب مجموعات المصالح والفئات المختلفة التى واجهها، تعاون معها، أو احتواها خلال مراحل الثورة المختلفة. السؤال الحيوى هو: ما إذا كان ممكناً تحقيق انسجام أو تصالح بين تلك المجموعات لتبنى اجماع قومى، أو ما إذا كانت تلك المجموعات متنافرة وعليه تفشل فى تقديم اساس لوحدة سلمية ودائمة للبلاد؟ وهل كان فشل النميرى الناتج عن ارضاء كل القوى السياسية فى ذات الوقت، سلوكاً مقصوداً أم امراً لا مفر منه؟ هل كان يقصد التفرقة لكى يحكم، أم أنه وجد من المستحيل تحقيق اجماع وطنى؟ هل الاجماع الوطنى أمر ممكن، أم أن السودان ببساطة لا يمكن حكمه كوحدة واحدة؟(٩٩)

دون محاولة الاجابة على هذه الاسئلة فى هذه المرحلة، يجب أن نضع فى الاعتبار، بأنه على الاقل، فيما يختص بالاطروحات الدينية فى الشئون العامة، فإن سياسات الاسلمة والاستعراب، قد فشلت فى الجنوب، ومن غير المحتمل أن تنجح فى المستقبل. بالتأكيد، لن تنجح بالاكراه أو بفرضها من جانب الحكومة. ما يدعو للحيرة ويشير لمشكلة تعدّ اكثر خطورة، الابقاء على تلك السياسات، وترسيخها بواسطة الحكومات التى اعقبت سقوط نميرى. هل من المحتمل أن يكون مبدأ الوحدة مثار تساؤل، وأن اطروحات الانفصال تكتسب ارضيه بدهاء وفى هدوء؟ يقدم عبدالوهاب الافندى ملاحظة لها مغزاها: "إن ضم الجنوب للنظام السياسى برهن على صعوبته منذ نيل الاستقلال.. كانت الحكومة المركزية تتمكن من فرض سلطتها فى الجنوب فقط عبر وساطة السياسيين المحليين، وإن شرعية سلطتها لم يتم

الاعتراف بها إلاّ من خلال موافقة اولئك الأشخاص. افتقرت الدولة للشرعية المباشرة، والقدرة على فرض اوامرها إذا ما تم حجب موافقة الوسطاء المحليين."(١٠٠)

يستطرد الافندى ليوحى بأن قيام الدولة-الوطنية الا كثر تماسكاً، يبدو أنه سوف يتحقق عبر الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها فى الجنوب. "برهنت قيادة قرنق (الكارزمية) الجذابة، على انها عامل للوحدة، ومصدر لشرعية قوة جديدة يبدو انها تستعد لفرض سيطرتها على الجنوب. وإذا ما نجحت هذه الحركة فى فرض سيطرتها، سوف تكون هذه المرة الاولى منذ الاستقلال التى تتحقق فيها الاسس الممكنة لقيام دولة فى الجنوب."(١٠١) وكما يرى الافندى، فإن قيام دولة حديثة فى الجنوب من بين هياكل المؤسسات القبلية المتمردة يتطلب استعمال "القوة المشروعة" ولكن فى المحاولات السابقة، "افتقد القادة الشرعية أو القوة، أو كليهما."(١٠٢)

ونظرة الافندى عن الجنوب ربما تخطاها الزمن، بالنظر للانقسامات التى برزت مؤخراً بين القيادات الجنوبية. ولكن قبل الخوض فى ذلك، والجدير بالملاحظة، بأن الافندى ينفى ويرى بأنه "غير واقعى" احتمال أن تمتد هذه التطورات، التى تبدو واعدة، الى الشمال لتصبح عملية واسعة جامعة من اجل بناء الامة. انه يرى بأن الدمار الذى حدث فى الجنوب من جراء الحرب الاهلية، وتشريد قطاعات واسعة من السكان نزحت شمالاً، خلق ظروفاً ملائمة لبناء الامة. اضافة الى ذلك، يعتقد الافندى بأن وجود الجنوب كحاجز ضد انتشار الاسلام فى افريقيا قد تمت مساومته بدرجة خطيرة، لأن اكثر من مليونى جنوبى يقيمون فى الشمال، ويعيشون عملية التأقلم مع الثقافة الشمالية، التى تعنى على الارجح اعتناقهم الاسلام. يفترض الافندى بأن العديد منهم لن يرغب فى العودة للجنوب بعد الحرب، وهو موقف يمكن أن تكون له تداعيات هامة فى ديناميكية وحركة التفاعل والتكامل الشمالى-الجنوبى. ومازال الافندى يرى بان تاثير العاملين فى الاغاثة العالمية على هذه العمليةيشكل عقبة سياسية. "فى الوقت الحاضر، تمنح المنظمات المسيحية ووكالات الاغاثة الغربية الرعاية لبعض المشردين (وتحميهم) ضد التعامل المباشر مع الثقافة المحلية الشمالية. سوف يؤدى ذلك، فى الغالب، الى الحفاظ على الهوية (الجنوبية) الخاصة للعديد من النازحين. على كل، يرتاد جيل الصبيان من النازحين مدارس اللغة العربية المحلية فى الشمال، واصبح صعباً التفريق بين العديد منهم واقرانهم الشماليين."(١٠٣)

المفهوم ضمناً، إن لم يكن صراحة، أن يخلص الافندى الى أن أولئك النازحين فى الشمال سوف يُستَوعَبون فى النسيج العربى الاسلامى للشمال. أن هذا

التخمين ربما يكون معقولاً، ولكن بالنظر الى التوجّهات الحديثة وسط الجنوبيين -برغبتهم فى العودة للجنوب، حتى مع انعدام الامن الدائم بسبب الحرب؛ مع الرغبة الواضحة لدى النظام والشمال بشكل عام لاعادة النازحين للجنوب. والنتيجة البديهية بأن كلا الجانبين لا يبديان تسامحاً وقبولاً متبادلاً، أو على الاقل، متنافران- تشير الى انه من المحتمل أن تكون هناك آثار اعمق لتعقيدات الوضع مما يتصوّر الافندى. ومع ذلك، من المحتمل أن يكون الافندى اكثر دقة فى تشخيصه للنمو المتعاظم للتوجه الاسلامى كرد فعل قومى شمالى لإصرار الجنوب على اثبات ذاتيته، وتهديده الخفى للهوية العربية الاسلامية، التى يزكيها الشمال للأمة جمعاء. وحقيقة انضمام العناصر غير العربية من جبال النوبة الى الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها "اكدت اسوأ المخاوف لدى الشماليين عن احتمال حدوث محاولات لفرض سيطرة الاقلية الجنوبية بالقوة، مما ادى الى المزيد من عزلة العلمانيين واعطى مصداقية لدعاية الجبهة الاسلامية القومية".(١٠٤) ونتيجة لذلك، على الاقل، حسب رؤية الافندى، برزت الجبهة الاسلامية القومية كقوة موازنة ومقابلة للحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها.

"استطاعت الجبهة الاسلامية القومية أن تقدم نفسها على انها حاملة لواء "القومية الشمالية"، متخذة بذلك دوراً مماثلاً للذى يلعبه جيش الحركة الشعبية لتحرير السودان فى الجنوب. وخلافاً للانتهازية وانعدام الرؤية عند السياسيين التقليديين، قدم كل من الطرفين لمؤيديه نظرة جرئية وواضحة حول الكيفية التى يتم بها تشكيل مستقبل السودان. والمفارقة، ان كلاً من المجموعتين يستمد التأييد والدعم من وجود وافعال الآخر. ان التهديد للهوية الثقافية الشمالية الذى يمثله جيش الحركة الشعبية لتحرير السودان، متضمناً المعارضة للشريعة، ساعد فى توسيع صفوف الجبهة الاسلامية القومية، بينما أدى الخوف من تزايد نفوذ الجبهة الاسلامية القومية الى دفع المجموعات التى تهددها الجبهة الى السعى للالتقاء مع جيش الحركة الشعبية لتحرير السودان، وهذا بالتالى أمّن دعم القوى الخارجية، المتوجسة من السيطرة الاسلامية على السودان، لجيش الحركة الشعبية لتحرير السودان."(١٠٥)

مهما كانت معادلات لعبة القوى، فان ما يفشل الشماليون فى فهمه، هو أن الحاجز بين الشمال والجنوب قد اصبح شأناً قومياً اكثر تعقيداً ودقة فى الجنوب، حيث تكاملت وترسخت الثقافة التقليدية بالمسيحية والثقافة الغربية. لم يعد هناك وجود لفراغ لتملأه الدعوة الاسلامية. لقد اصبح الاسلام، بصورة اكثر وضوحاً، مرادفاً للسيطرة الشمالية العربية ولهذا يقاوم كجزء من النضال التحررى. "عندما اعلن نميرى بصورة مفاجئة فى سبتمبر ١٩٨٣، تطبيق قوانين الشريعة الاسلامية، توحد الرأى الجنوبى فى رفضه لتلك القوانين.. اما جماعة الضغط الساعية لتقسيم

الجنوب، فقد طالبت فى الاساس استثناء الجنوب من تطبيق القوانين الجديدة، مع مواصلتها الاحتفاظ بعلاقات ودية مع "الاخوان المسلمون."(١٠٦) وحتى هذا الموقف المتناقض لا يمكن الدفاع عنه على المدى البعيد: لأن الخيار قد انحصر فى الوحدة تحت العلمانية واللامركزية، أو مواصلة النزاع تحت تهديد الثيوقراطية الاسلامية مع خيار الانفصال كرد فعل مضاد لها. المناداة بالعلمانية تعنى ببساطة المطالبة بحياد الدولة فى الشئون الدينية مع حجر الدعوة ضد الدين. وفى واقع الامر، يبدو أن الجنوب الآن يشهد بعثاً دينياً مسيحياً-تقليدياً الى جانب المقاومة العسكرية فى مواجهة الدمار والاضطرابات الاجتماعية التى احدثتها الحرب. يمكن الدفع بأن عملية التحول للمسيحية والاخذ باساليب الحضارة الغربية التى عاشها الجنوب خلال القرن الماضى، تشابه ما جرى فى الشمال خلال عملية الاستعراب والاسلمة، الشىء الذى يؤكد التشابه الظاهرى للنموذجين الناتجين عنهما فى الاطار الحديث.

ومع ذلك، تضافرت عدة عوامل منها حشد الجبهة الاسلامية القومية والحكومة العسكرية الحالية لمواردهما المادية للدعوة للاسلام فى الجنوب، حيث الفقر واحتياجات البقاء على قيد الحياة تعد الاكثر الحاحاً. ومع الانقسام الحالى داخل الحركة الشعبية، الذى اعطى القوى الاسلامية الفرصة لتعميق الخلاف؛ اضافة الى مساهمة قوى وموارد عربية-اسلامية خارجية فى الدفاع والدعوة للاسلام والثقافة العربية؛ الى جانب الافتقار الى الموارد والهزيمة السياسية من جانب دول أفريقيا والغرب المسيحى، التى كان من الممكن أن تشكل قوة موازنة ومضادة؛ تضافرت تلك العوامل مجتمعة وادت إلى صعوبة التكهن بعواقب الامور بيقين تام. ولكن نضال الجنوب عميق الجذور والعداوة حادة لدرجة يصعب اجتثاثها كلياً بغزو عسكرى أو حوافز مادية، خاصة تحت ظروف الحرب.

يجب أن يكون الهدف المقدم، بالضرورة، النهاية العاجلة للنزاع. إذا كان هدف حل النزاع الرجوع به الى المستوى السياسى الطبيعى، فإنه من العدل القول بأن الحالة الطبيعية نادراً ما خيمت على البلاد طوال تاريخ العلاقات الشمالية-الجنوبية. والتقييم المتشائم لسجل العلاقات الشمالية-الجنوبية الكئيب، يُفهمُ ضمناً من العنوان الفرعى لكتاب أبيل ألير الصادر فى ١٩٩٠ بعنوان: "جنوب السودان: العديد من الاتفاقيات المنقوضة." فى احد اهم أجزاء الكتاب، يشير أبيل ألير الى الخيارات التى تواجه السودان: "الخيارات التى يمكن أن تتوفر ضمن اطار الوحدة تتفاوت من الادارة اللامركزية والتى اختبرت فى السودان الشمالى عام ١٩٨٠، أو الحكم الذاتى الاقليمى الذى طبق فى جنوب السودان ١٩٧٢-١٩٨٣؛ أو الفدرالية التى أُختبرت جزئياً فى شكل الحكم الذاتى الاقليمى، أو الكونفدرالية؛ التى لم تتم تجربتها بعد... ثم الانفصال والذى يمكن تحقيقه فقط فى ميدان المعركة، أو بتبنى السودان الشمالى نظام حكم ثيوقراطى دينى وقومية عربية تامة... ولكن

إذا ما تم تبنى تلك الخطوة فى الخرطوم، فإن ذلك قد يفضى الى نهاية الدولة-الوطنية السودانية."(١٠٧)

الازدواجية بين تأجيج الحرب مع الرغبة فى السلم، أو التمسك بمبدأ الوحدة الوطنية مع التفكير فى الانفصال كخيار، تنبع من اجندة خفية، ترتبط بدورها بتلك الانشقاقات التى تدعو الى تقسيم البلاد. ونظرة الاحزاب للإنقسامات، وما يبدو من اقتناعها بأنه لا يمكن رأبها، ولذا فهى غير قابلة للنقاش، وإنْ امكن نقاشها، يستحيل حلها. ان القضايا المثارة تعبّر فى الاساس عن الهويات المتنافسة وعن الرؤى البديلة التى توفرها للأمة.

الفصل السادس

الهـويـة الجـنـوبـيـة الناشـئـة

ريمــا كان التغلغل الاجنبي في الجنوب مدفوعاً بالافتراض القائل بأنه لا توجد في الجنوب ثقافة متماسكة ولا نظام قيَم روحانية وأخلاقية تستوجب الاعتراف بها وإحترامها. برر الغزاة الاوائل من الشمال حملاتهم لجلب الرقيق عملاً بذلك الاعتقاد. أما بالنسبة لنشاط الارساليات المسيحية، وجهود ما بعد الاستقلال للاسلمة الاستعراب، كان هدف التنافس ملء الفراغ المفترض. تلخصت القضية الرئيسية فقط حول أي من النموذجين يمكن أن يحتل الفراغ. وكان اغلب ذلك التوجّه من جانب الشمال المسلم والغرب المسيحي نتاجاً للجهل بقيَم وثقافة الجنوب.

وكان المفهوم السائد انه: "لم يكن لما يُعرفُ اليوم بجنوب السودان تاريخ قبل العام ١٨٢١."[1] بينما تم نشر هذه المقولة عام ١٩٥٥، عشية استقلال السودان، إلاّ انها تمثل رجع الصدى للاعتقاد البريطاني خلال الفترة الاستعمارية، وما زالت مجالاً للحوار والنقاش الى يومنا هذا. بالرغم من المجلدات التي كُتبت عن مجموعات السكان المختلفة في الجنوب، فما زال شمال السودان جاهلاً، بشكل يكاد يكون تاماً بالقيم الثقافية، والمعتقدات الدينية وتطلعات الجنوب. يجب ادراك قيَم ومكانة الجنوب إذا ما اردنا أن نطور حلاً عادلاً ممكن التطبيق لحل ازمة هوية الامة، ونسمح للجنوبيين انفسهم ليكونوا شركاء متساويين في تحديد مصير أمتهم.

الثقافات الجنوبية- في مرحلة تحول:

إن المسح الشامل لأشكال الاستقرار السكاني والنشاط الاقتصادي لسكان الجنوب بشكل عام وللنيليين (الدينكا، النوير والشلك) بشكل خاص، يوفرُ خلفية هامة لهذه الموضوعات الثقافية. يمكن تقسيم سكان الجنوب لمجموعتين عريضتين: مجموعة العاملين في الزراعة؛ يقطن افرادها في الغالب المديرية الاستوائية واجزاء

من بحر الغزال؛ ومجموعة شبه الرعويين، اصحاب الابقار واغلبهم من النيليين في بحر الغزال وأعالي النيل. لا تقتصر النشاطات التي ينخرط فيها هؤلاء السكان فقط على ما ورد ذكره، يحتفظ العاملون في الزراعة بالماشية ايضاً بأعداد محدودة؛ والرعاة ايضاً يزرعون، رغم أن حياتهم يطغى عليها رعي ابقارهم وانواع اخرى من الماشية.

تقليدياً، يعيش اغلب سكان الجنوب في مستوطنات متناثرة تعيش فيها الأسر أو مجموعات من الأسر في قرى، تكون الاكواخ فيها متناثرة، اما منفردة أو في مجموعة اكواخ على مسافة قد تمتد لعدة اميال، كل منها محاط بحقول لزراعة المحاصيل الغذائية الرئيسية أو المحاصيل النقدية المختلفة، من ضمنها الذرة الرفعية، الذرة الشامية، الفول السوداني، السمسم، البامية، اليام وانواع من الخضروات، وبعض المحاصيل الدارية والفواكه اعتماداً على مناخ المناطق المختلفة. الشلك- لديهم مملكة مركزية على ضفاف النيل، وكانوا عرضة لغزوات الرقيق- يشكلون استثناءاً، لأنهم طوروا نمطاً من الاستيطان في مجموعات كبيرة. تُكمّل نشاطات الزراعة والرعي، لمجموعات السكان المختلفة في الجنوب، ، بنشاطات اخرى مثل جمع الثمار والصيد البري، وصيد الاسماك، خاصة وأن أغلب مناطق الجنوب تتخللها شبكة واسعة من الانهار، يشكل النيل الابيض وفروعه مجراها الرئيسي.

ينقسم المجتمع الجنوبي الى عدد كبير من القبائل. ويشير هذا الوضع الى الطريقة التي تم على أثرها تقسيم الارض بالمعالم الطبيعية والنشاطات الاقتصادية وتأثيرها على انماط الاستيطان التقليدي والتنظيم الاجتماعي. كانت لبعض القبائل، التي اكتسبت اسماء لها الآن لتعكس ادراكاً أوسع بالهوية، صلات واهنة وضعيفة من الوجهة الثقافية؛ وكانت فيما عدا ذلك ترى بعضها البعض كمجموعات مختلفة وحتى كأناس مختلفين.

ربما اكثر المعالم وضوحاً للثقافات الجنوبية يتمثل في الدرجة التي يهيمن بها اقتصاد الابقار على حياة النيليين، الذين يشكلون على الاقل من الناحية العددية، اكثر المجموعات هيمنة في الاقليم. "احد العوامل الحاسمة في سرعة أو بطء انتشار المسيحية في الجنوب تم تفسيره بالتباين بين القبائل النيلية شبه البدوية من رعاة البقر من (الشلك، النوير والدينكا) وبين القبائل المستقرة العاملة في الزراعة." حياة مجموعات الدينكا والنوير "ارتبطت باقتصاد البقرة، الحيوان الذي يمثل الاله بحق. إنهم محافظون للغاية وفخورون بحضارتهم."[٢] بالرغم من أن الكتابات عن النيليين تقلل من الاهمية الحيوية للزراعة لدى مجتمع النيليين، لكنها ركّزت وبدقة على الدور الحيوي للابقار في حياتهم، ليمتد الى آفاق ارحب وابعد الى الجانب الديني

والروحى الذى يعنى ضمناً اعتبار البقرة إلهاً.

ربما يفسر الجمع بين الزراعة والرعى فى حياة النيليين، الطريقة التى تؤثر بها اشكال الاستقرار والنشاط الاقتصادى على السلوك الفردى والجماعى للسكان. عادة ما تعيش الاسرة المكونة من رجل وزوجته، أو زوجاته، والاطفال القصّر أو غير المتزوجين فى مستوطنة مكوّنة من عدة اكواخ وحظيرة "زريبة" للابقار؛ وتبعد المستوطنة ما يقارب الميل عن الاسرة المجاورة. والقرية التى تعرف بإسم معيّن عادة ما تمتد لعدة اميال وتشمل عدداً من نفس النمط المتكرر للمستوطنات ممتدة أو فى شكل دائرة واسعة على سهل مكشوف. فى بعض الحالات، يمكن رؤية مجموعة اكواخ "وزرائب" ماشية مجمعة فى منطقة واحدة، مما يدل على أنها مستوطنة لشخص ذى أهمية خاصة، عادة ما يكون زعيماً أو شخصاً ثرياً. ويمكن أن تشكّل اقسام أو فروع القبيلة مجموعة من القرى تنتشر فى مساحة واسعة ذات حدود معترف بها.

للنشاط الاقتصادى بعدٌ جماعى، لأن الاسر والعشيرة تجمع ابقارها لإرسالها مع الشبان والشابات للبحث الموسمى عن مناطق الرعى الجيده ومصادر المياه، حيث يقيم الشبان معسكراً للأبقار، فى شكل مستوطنة كبيرة مؤقتة فى منطقة على ضفاف نهر أو بالقرب من مصدر ماء مأمون، حيث المراعى وفيرة العشب. من الوجهة الثقافية، تُعتبر حياة معسكر الابقار بالنسبة للنيليين، المصدر الرئيسى للعزة والكرامة والهوية المميزة مقارنة بحياة القرية، ولايختلف فى ذلك الدينكا أو النوير أو الآخرون مهما كانت اسماؤهم.

هذه العزة، المرتبطة وثيقاً بمجمل حياة معسكر ابقارهم، تقدم الارضية لتفكيرهم المحافظ الشنيع ومقاومتهم للتغيير. وتشير توجهات ما بعد الحكم الاستعمارى، على كلٍ، الى أن هذا الجانب من ثقافتهم قد شابته المبالغة الزائدة. فالسياسات الاستعمارية التى عملت على عزل القبائل وحاولت الحفاظ على الثقافات التقليدية، ربما دعمت الفكر المحافظ لديهم وصعدت من مستوى المقاومة المفترضة للتغيير. يعتقد العديد من النيليين بأن البريطانيين قصدوا ابقاءهم متخلفين تحسباً لعزتهم، واستقلالية الفرد منهم، وكراهيتهم لأى كائن يحاول فرض هيمنته عليهم. لم يقاوم النيليون حكم البريطانيين للجنوب فحسب، بل كان لهم الفضل فى تصعيد الحركة الوطنية فى الشمال بقيادة الدينكاوى على عبداللطيف.

عندما تم التخلى عن سياسات العزل (التطور المنفصل) بعد الاستقلال، نما تفاعل مكثف ومتبادل بين الثقافات. وكشف ذلك التفاعل المصحوب بالتعليم الحديث، وهجرة العمال للمناطق الحضرية، والانفتاح العام على العالم الخارجى، كشف عن استعداد النيليين للتأقلم مع التغيير بشكل لم يكن متوقعاً.

كانت التغيرات الراهنة وسط سكان الجنوب، وبخاصة السياسية والاقتصادية، نتاجاً للحكم الاستعمارى، برغم النظرة المحافظة للسياسة البريطانية حيال الجنوب. اخذ التعامل الاقتصادى للسكان المحليين اشكاله الحديثه تجاوباً مع الفرص، رغم محدوديتها، والتى وفرتها إدارة الحكم الثنائى عبر نمو التجارة فى الابقار والحبوب، مع التداول التدريجى للنقد كوسيط للتبادل، والتوسع فى هجرة العمالة.[٣] تزايدت تلك العمليات بعد الاستقلال بشكل واسع. وتأثرت حياتهم ايضاً وبشكل مثير بالحرب الاهلية، التى زعزعت استقرار السكان المحليين، مشردة اياهم داخل وخارج القطر. ربما هزت الاهوال التى عاشوها نظرتهم الثقافية بطريقة لا رجعة فيها.

انشأ الاستعمار المدن فى الجنوب، خاصة فى مناطق لا يقطنها النيليون، وظل الدينكا والنوير بذلك معزولين داخل اطار حياتهم الريفية، لكنهم احتقروا هجرة أى فرد منهم للمدينة لأى سبب كان، بما فى ذلك الخدمة المؤقتة. أصبحت حياة الحضر اليوم مظهراً رئيسياً للنيليين، مجففة بذلك المجتمعات الريفية من قواها العاملة المنتجة. واصبحت العمالة الحضرية المصدر للحصول المستقل على الثروة، وبخاصة للشباب والنساء، ووضعتهم بذلك خارج النظام الطبقى للعشيرة القائم على نظام الاجيال ومكانة الرجل والمرأة. ونتيجة لعمليات التغيير تلك، أصبح النيليون ضمن سكان قطر حديث، رغم تخلفه، وانتشروا فيه بشكل واسع وراحوا يفقدون وبسرعة تماسك نظامهم الاجتماعى التقليدى. وهم الآن معرضون مثلهم مثل أى مجموعة أخرى من سكان السودان لدى الفرص، والضغوط، ومشكلات المجتمع الحديث؛ يتأثرون بشكل عميق بالبيئة المحلية والعالمية للعالم الحديث.

انتشرت صفوة النيليين وسط المجتمع السودانى الحديث داخل أطره الريفية والحضرية، منضوية فى تنظيمات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية لا علاقة لها بإقتصادهم التقليدى الذى تهيمن عليه تجارة الابقار. ولكن حركات التحرر التى ظهرت منذ الاستقلال قد غيرت وأعادت تنظيم المجتمع الجنوبى بشكل جذرى، وبطريقة تحافظ على وتطور وحدة الهوية الجنوبية. من بين هذه الحركات، تمثل الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها بحق اكثر القوى حداثة واعظمها تأثيراً فى تعميق الاحساس الجماعى الواسع والمتماسك بالهوية لدى الجنوبيين. من المحتمل أن يكون قد انضم للحركة ما يربو على المائة ألف من الشبان والشابات، وإن كانت الاحصائيات غير موثوق فيها. من البديهى أن يكون لهذا الكم من الناس نفوذ طاغ ومقدر، اذا ما وضعنا فى الاعتبار تجنيدهم وتدريبهم وتوزيعهم فى كل ارجاء الجنوب، مع تضاعف اعدادهم بأضافة الزوجات والأطفال.

تتأثر تركيبة الهيكل التنظيمى واساليب عمل الحركة نفسها بالثقافات المحلية،

ويعكس تكوين الوحدات والكتائب -ومسمياتها والاغانى الحماسية الدافعة للروح المعنوية، والتشكيلات وتوزيعها ونظام القيادة- الطريقة الفاعلة للبناء على اشكال وقيم الجماعات القبلية المقاتلة. وحقيقةً أن الحركة الآن مهددة بالانقسامات الداخلية والتنافس وسط قادتها، لا تنفى صحة هذه الملاحظات؛ فإن الانشقاقات تسير فى الاتجاه القبلى، وفى هذا تأكيد على التكامل بين اساليب التنظيم التقليدية والحديثة.

وما يعنيه كل هذا، ان التحديث نفسه لا يمكن الاخذ به كتاقلم تام مع القيم والهياكل واساليب السلوك الحديثه. حتى الافراد، الذين يقتلعون من جذورهم القبلية ويوضعون داخل اطار حديث مختلف جذرياً، عادة ما يحملون معهم تلك المثل الكامنة التى يعتزون بها من خلفيتهم الثقافيه، أو فيما عدا ذلك، تظل المُثل راسخة ويعمق فى ذاكرتهم وفى تركيبتهم الشخصية بدرجة لا يسهل الفكاك منها. هذه الاعتبارات تجعل من الضرورى على الناس انفسهم وعلى منْ يتعاملون معهم، ادراك وتقدير تلك العناصر المكّونة لثقافتهم وقيمهم التى يحملونها، والتى توجه سلوكهم داخل وخارج حدود مناطقهم.

عناصر نظام القيم المحلية:

من بين الموضوعات المحورية فى نظام القيم المحلية، التى يؤكد عليها الناس انفسهم والتى شغلت اهتمام علماء الاجناس تبرز الجوانب التالية:-

(١) السعي من اجل هوية ونفوذ دائمين من خلال التواصل الوراثى وتسلسل الاسلاف والاجيال.

(٢) وحدة وتجانس المجتمعات، كما يتم التعبير عنها فى مفاهيم-العلاقات الانسانية.

(٣) مبادىء الكرامة والعزة الفردية والجماعية. ويظل النيليون من الدينكا والنوير واقربائهم من بين اقل القبائل تأثراً بعمليات التحديث والتنمية فى افريقيا، ويعبّرون بذلك عن تلك القيم.(٤)

ساعد التداخل الحميم بين المعتقدات الدينية للنيليين وبين كل مناحى الحياة الاخرى فى توضيح القيّم الاساسية الدائمة لهوية ونفوذ مجتمع النيليين. ويكاد يكون دور المعتقدات التقليدية فى الانتشار والتغلغل، مشابها للنظام الاسلامى؛ ويكمن الفرق فى أنه، بينما الاسلام مركزى وشامل؛ تتبع معتقدات النيليين وممارساتها نظاماً وراثياً مجزءاً، مبنياً على الوحدات الاقليمية الذاتية وعلى الوحدات الوراثية العشائرية. ويوفر ذلك الصلة الذاتية والشخصية مع الاله عبر أرواح السلف، مما يسمح بقدر من التعايش الدينى والحرية الدينية التعددية. وقد سمحت المرونة الكامنة فى تلك القيم للنيليين فى الماضى بتبنى جوانب من الاديان

والثقافات الوافدة بصورة انتقائية. تقبلوا حديثاً التبشير المسيحى كعامل مرتبط بالتعليم والتطور، واعتنقوا المسيحية لتكاملها مع قيمهم الروحية، الاخلاقية والثقافية المحلية. وكان التغيير بالنسبة لهم بهذا عملية تبنى وتأقلم مع العناصر المرغوبة، وليس تغييراً جذرياً متكاملاً للمجتمع. والمواقف التى تم تقييمها على انها مقاومة للتغيير، تمثل بذلك عملية انتقاء تؤكد على الاستمرارية مع توافقها مع التغيير ومقاومتها للتغيرات الجذرية التى تقوض النظام.

إن الاستمرارية فى التواصل بين الاجيال لها روابط عاطفية عميقة بموروث السلف، ولكنها قادرة على التكيف مع المتغيرات. اكدّ الزعيم أرول كاكوك زعيم دينكا جوك، الذى كان فى اواخر السبعينات من عمره، معلقاً على هذه القيم قائلاً: "الاله هو الذى يغير العالم بإعطائه الاجيال المتعاقبة أدوارها. وكمثال لذلك، إن اسلافنا. الذين اختفوا عن حياتنا الآن، امسكوا بتلابيب حياتهم. ثم غيّر الاله الاشياء ...الى أن وصلتنا وسوف يستمر التغيير. عندما يقرر الاله تغيير عالمك سيتم ذلك عن طريقك وزوجتك. سوف تتامان معاً لتلدان طفلاً. عندما يحدث ذلك، عليك أن تدرك بأن الاله قد أودع فى اطفالك، الذين حملتهم زوجتك، الاشياء التى عشتها فى حياتك."(٥)

فى كتاب جين بكستون عن قبيلة ماندارى، غير-النيلية؛ تنقل الباحثة نصاً به تشبيهات ورموز لتوضيح نفس النقطة. الناس كالحقول. انهم بذور الخالق. يولدون، يكبرون ويموتون... عندما تنضج الحبة تستوى تقطع بواسطة الانسان وتنتهى. يُترك الحقل ثم بعدها تعاد زراعته ببذور جديدة. وكذا الحال مع الانسان."(٦) وعبّر احد زعماء الدينكا، ثوان واى، بما يشابه الكلمات السابقة:

"الانسان كالشجرة. الشجرة التى تنمو من الارض؛ والانسان كالعشب، العشب الذى ينمو من الارض. مجموعة تنتهى واخرى تنمو... اجيال تموت واجيال اخرى تنمو. الناس لا ينتهون."(٧)

ابرز جودفرى لينهاردت تقييم النيليين للهوية والنفوذ الدائمين عندما كتب، "يخاف الدينكا كثيراً من الموت دون قضية، يتم من خلالها تخليد ذكراهم لتتحقق لهم بذلك الصورة الوحيدة للحياة الابدية التى يعرفونها.(٨)" ومن يموت دون قضية تخلد اسمه يوصف بأنه قد تلف "ريار" واصبح هالكاً فانياً. حتى فى مثل هذه الحاله يقع على افراد عائلته، كواجب اخلاقى، تزويجه أمرأة، لتعيش مع قريب له لكى تنجب له ابناء يحملون اسمه، وهو ما يسميه علماء الانثربولوجى "زواج الاشباح". وبالمثل، يقع على اهل الرجل، الذى يتوفى تاركاً وراءه ارملة قابلة للحمل، واجب اخلاقى، يحتم قيام احد الرجال للعيش مع الارملة ليواصل الانجاب تحت اسم الشخص المتوفى، حسب معتقد سريان الروح. إن عدد الابقار التى تدفع كديّة

وتعويض عن القتل تعادل بالتقريب العدد الذى يدفع للزواج، ويُستغل فى واقع الامر مهراً لزواج إمرأة تنجب اطفالاً يحملون اسم القتيل. لاحظت شارون هتشينسون عن النوير، "ترتكز المكانة الاجتماعية لأى إمرأة اساساً فى مقدرتها على الانجاب وعلى عدد الاطفال الذين تضعهم."(٩)

التركيز على تواصل الهوية والنفوذ فى العالم الدنيوى الفانى، وحتى بعد الموت، لا يحجب الاعتقاد فى العالم المجهول للموتى. واعترافاً بالحقيقة، فإن معتقدات النيليين حول هذا الامر تظل معقدة وغامضة. يرفض النيليون رفضاً قاطعاً تعاليم المسلمين والمسيحيين عن الحياة الآخرة كما قدموها للذين اعتنقوا هذه الاديان، بل يصرون بأنه وبمجرد أن يموت الانسان فإنه لن يبعث مرة أخرى ليحاسب فى الحياة القادمة. ورغم هذا، الى جانب مناداة الموتى فى صلواتهم، التى تعنى الاعتراف بنوع من الوجود، يتحدثون فى بعض الاحيان عن صلتهم بموتاهم وتبليغهم بعض الامور الهامة، التى تحدث بين اقربائهم الاحياء.

لا تناقض بين معتقد الحياة الآخرة وبين مفهوم المشاركة المستمرة للموتى واتصالهم بالاحياء؛ فهما يتداخلان. ويصبح هذان المفهومان خاليين من مضمونهما إذا لم ينظر إليهما على انهما متداخلان يدعم كل منهما الآخر. يموت الناس ويندثرون. وتبقى الحقيقة فى انهم كانوا فى وقت ما على قيد الحياة، ولكنهم اصبحوا ايضاً جزءاً من المجهول، ويتوقف ذلك الى حد كبير على الاعتقاد. إن المشاركة المستمرة تعنى الوجود الابدى الذى يمكن تفسيره علمياً، اجتماعياً وثقافياً.

ومع تأكيد وجود أى فرد عبر سلالته، فإن مفهوم النيليين للهوية والمشاركة والنفوذ المتواصل، يسبغ اهمية على الفرد والمجموعة ايضاً. ويبرز هذا بوضوح فى نظام التسمية. لا يُستعمَل اسم اسرة واحد للأجيال المتعاقبة، ولذلك يحمل كل فرد ذكر أم انثى اسمه الخاص به. وهو - ما يعادل الاسم الاول فى النظام الغربى، يلى ذلك الاسم الاول للوالد، ثم الجد ثم الاسلاف الآخرين مضافة للتعريف بالعلاقة. اضافة اسماء الاشخاص من الاسلاف والاجداد تستمر حسب متطلبات الظروف الخاصة. ويشابه هذا النظام فى الاساس النظام العربى والتقليد اليهودى القديم. بينما يستعمل اسم الوالد احياناً لتعريف صلة الاسرة، لا يستعمل اسم اسرة واحد بواسطة الاسرة الممتدة أو بواسطة الاجيال فى هذه الاسرة، كما هو الحال فى الغرب. وكمثال، فإن رجلاً باسم كول، واسم والده شول، واسم جده بيونق، يمكن أن يعرف باسم كول شول وأن يعرف والده باسم شول بيونق. فانه ووالده لا يشتركان بهذا فى الاسم الاخير، أو فى اسم اسرة، كما فى التقليد الغربى. فإن الصلة بهذا تصبح تدويناً لأسماء الافراد متصلة بحكم علاقتهم من التسلسل.

والنظام الغربى ايضاً يجمع الفرد مع هوية المجموعة، ولكن يقفز من الاسم المسيحى للفرد الى اسم السلف الاصلى، والذى تتخذ الاسرة اسمها منه، حاجبة بذلك الاسماء المسيحية والاسماء الاولى للاجيال الوسيطة من الاسلاف.

يتم تلقين كل طفل منذ نعومة اظفاره الترديد بإفتخار تسلسل نسب والده الى اخر جد وسلف يمكن تذكره. إن سيرة حياة أى سلف يتم ربطها إلى حاضر سلالته. ويمكن بهذا تفسير هوية السلالة ونفوذها عبر منجزات مؤسسها أو آخرين من الاجيال اللاحقة.

يتضح الجانب الجماعي للمفهوم أيضاً فى حقيقة أن التواصل يخلق سلسلة من الاجيال ينظر اليها كعشائر او سلالات. فى نظام التسمية يتابع الناس تسلسل نسبهم عبر الافراد؛ ولكن العشيرة، الانساب، والاسرة، أياً كان الحال، تسمى جماعياً بأسم الوالد المؤسس بطريقة تشابه علم الانساب العربى أو القبلى؛ أو يتم التعريف المباشر لمجموعة ما عن طريق فلان-بن-فلان-بن-فلان. وهذه التجزئة الذاتية والمتداخلة للهوية والنفوذ توضح طبيعة المصالح العامة، والمتنافسة وحتى المتنازع عليها بين الافراد والمجموعات على المستويات المختلفة فى المجتمع.

المجتمع لا مركزى بأتباعه لنظام الانساب، ولا يتحلى بنظام سلطة مركزية أو باتباع زعيم مطلق السلطة. بينما يطلق على بعض زعماء القبائل لقب الزعيم الاكبر والاعظم، إلاّ أن سلطتهم تقتصر تقليدياً على الاقناع، والتوسط اكثر منها ممارسة للسلطة. يعمل المجتمع من خلال عملية معقدة من المعارضة الهرمية المتوازنة داخل "نظام النسب المجزأ."(١٠) كتب الانثربولوجي المعروف بول هاول، الذى عمل إدارياً وسط النيليين والعرب فى الشمال ملاحظاً "إن المجتمع العربى نظام مجزأ، يكاد يكون مشابهاً لنظام تجزئة المجتمع عند الدينكا."(١١)

الوحدة في التجزئة، صفة ملازمة لمجتمع النيليين، وتعتبر نتاجاً للسعى الفردى ولكنه الجماعي للهوية والنفوذ المتواصل. المفهوم فردى فى الاساس، وينبع من اهمية تعظيم وتخليد الذات. وبالرغم من أن هوية الذات تمتد الى هوية المجتمع، إلاّ أن العواطف، والعمل الموحد تتمحور حول المجموعة المباشرة. وعندما لا يكون الفرد عضواً فى تلك المجموعة المباشرة، يعتبر شخصًا غريباً. والتعرف على الهوية الشخصية لمثل ذلك الفرد يتم عبر التحقق من هويات لعدد من الشخصيات الوسطية فى الغالب. ينطبق نظام التجزئة هذا على النظام الاجتماعى ويدعمه باكمله، مؤكداً على ذاتية الافراد أو المجموعات الاسرية- اى الاجزاء داخل الوحدة المجزأة. وكما وضحّ لينهاردت عن الدينكا:

"الدينكا يثمنون عالياً وحدة قبائلهم، والمجموعات المنحدرة منهم، بينما يثمنون ايضاً ذاتيتهم وذاتية الاجزاء المكونة لهم والتى يمكن أن تؤدى الى التشرذم. يكمن

جوهر هذا التناقض فى القيم من طموحات أى دينكاوى. يرغب الفرد فى الانتماء لمجموعة نسب كبيرة، لأنه كلما كانت اعداد الاقرباء كبيرة، ولم تتجزأ بعد الى مجموعات ابوية منفصلة، كلما كان مجموع الناس الذين يأمل فى مساعدتهم له اكبر، خاصة فى النزاعات داخل القبيلة أو خارجها. فى الجانب الآخر، يأمل كل فرد فى تأسيس مجموعته السلالية، لتصبح جزءاً معترفاً به رسمياً من العشيرة الفرعية لتحمل اسمه لفترة طويلة؛ وقد يرغب فى الانسحاب من اصهاره الاكثر بعداً حتى يتجنب طلب مساعدته لهم. هذه القيم الذاتية، وقيّم التعاون، والشمولية والوحدة لأى أقسام سياسية أو سلالية اوسع؛ الى جانب المحدودية والاستقلالية لأجزائها الفرعية العديدة، تشكل من وقت لآخر اسباباً للنزاع."(١٢)

وصف افانز-بريتكاد النظام وسط النوير، الذين ربما يقدمون احسن الامثلة للمجتمع اللارناسى، القائم على نظام النسب والتجزئة، حيث يتم الحفاظ على السلام الاجتماعى عن طريق المعارضة المتوازنة:

"يبرز التناقض دائماً فى تعريف المجموعة السياسية، لأن المجموعة لا تعدّ مجموعة إلاّ فى علاقتها مع مجموعات اخرى. يعتبر القسم القبلى مجموعةً سياسية فى علاقتها بأقسام اخرى من نفس القبيلة، يشكلون فى مجموعهم قبيلة فقط فى علاقتهم بقبائل أخرى من النوير أو بالقبائل الغريبة عنهم المجاورة لهم والتى تمثل جزءاً من نفس النظام السياسى. وبدون هذه العلاقات، ليس هناك قيمة تذكر يمكن ربطها بمفاهيم أقسام القبلية والقبيلة... القيّم السياسية نسبية ... والنظام السياسى يمثل توازناً بين نزعات متعارضة حيال التشتت والتلاحم، بين ميل كل المجموعات نحو التجزئة وميلها للتلاحم مع الاجزاء الاخرى من نفس الشاكلة. يمكن فهم علاقات قبيلة النوير وأقسامها على انها تشكل توازناً بين نزعات متناقضة ولكنها متكاملة."(١٣)

الهوية والنفوذ الدائمان والقيم الضمنية لنظام التجزئة القائم على النسب ايضاً، تفسر الشعور الفردى والجماعى بالكرامة والعزة لدى النيليين. لكى تبقى ذكرى الفرد ويخلّد، يجب أن يكون محترماً كفرد، ويشرّف كسليل، ويعظّم فى شهادة كسلف، له مكانته. وهذا بالتالى يعمق العزة والكرامة الشخصية لدى الفرد لمس إيفانز-بريتكارد هذا الجانب من ثقافة النيليين بالرجوع للنوير، الذين ربما يمثلون الحد الاقصى لخصائص، يمكن أن تكون مشتركة: "أن يعتقد أى فرد من النوير بأنه ند كامل لجاره أمر واضح فى كل تصرفاتهم. يختالون كأنهم لوردات هذه الارض، التى يعتبرون انفسهم حقيقةً لورداتها. لا وجود لسيد وخادم فى مجتمعهم. هناك فقط أشخاص متساوون يعتبرون انفسهم اشرف خلق الله... فى علاقاته اليومية مع اقرانه، يُظهر الرجل من النوير احترامه لكباره، "لآباء

ولأشخاص معينين لهم مكانة شعائرية مقدسة، في محيط اختصاصهم، ما دام الأمر غير ماس باستقلاليته.."(١٤)

بالرغم من الايمان بالمساواة لدى النيليين والشعور الشخصي بالعزة والاستقلال، لكن للزعامة اهمية قصوى في قيّم النظام. الزعيم، تقليدياً، ليس حاكماً بالمعنى الغربي، ولكنه الزعيم الروحي، الذي ترتكز قدرته على المعرفة والحكمة المقدسة.(١٥) وعلى الزعيم، لكي يتصدر قومه، أن يكون قدوة للفضيلة، والعدالة؛ وحسب تعبير الدينكا أن يكون "رجلاً ذا قلب ثابت هادىء"، يعتمد على الاقناع وحشد الاجماع، أكثر من اعتماده على الاكراه والإملاء. كتب جودفرى لينهاردت:

"افترض بأن الجميع يتفقون على أن واحدة من أهم السمات الحاسمة لمجتمع ما، يمكن اعتباره "متحضراً" بالمعنى الروحاني، أن يكون لديه احساس وتطبيق متطور وراق للعدالة؛ وهنا، فإن النيليين، باحترامهم العميق لاستقلال الفرد وعزتهم بأنفسهم وبالآخرين، يمكن أن يكونوا الاكثر رقياً، مقارنة بمجتمعات اكثر تقدماً من الناحية المادية... الدينكا والنوير مقاتلون، لا يتوانون في اثبات حقوقهم كما يرونها بالقوة. ولكن بالرغم من ذلك، إذا ما تم التمعن في الطريقة التي يحاول بها الدينكا حل أي نزاع، حسب قانونهم التقليدي، غالباً ما يسود التعقل والاعتدال تصرفهم، والاحترام والهدوء حديث الكبار البارزين مرموقي المكانة والحكمة، في محاولاتهم لسبر غور الحقيقة المتعلقة بالامر الذي يبحثونه."(١٦)

لاحظ إفانز بريتكارد اسلوب النوير لحل نزاعاتهم: "والعناصر الخمسة الهامة لحل أي نزاع من ذلك النوع بالمفاوضات المباشرة عبر زعيم، تبدو بأنها:-

(١) رغبة المتنازعين لحل نزاعهم.

(٢) مكانة وقدر شخصية الزعيم ودوره التقليدي في الوساطة.

(٣) النقاش الكامل الحر الذي يقود لقدر كبير من الاتفاق بين كل الحاضرين.

(٤) الشعور بأن الشخص يمكن أن يتنازل تقديراً للزعيم والكبار، دون انتقاص لكبريائه، في الوقت الذي لا يبدي فيه ذلك لخصمه.

(٥) اعتراف المهزوم بعدالة قضية الطرف الآخر."(١٧)

إن عملية توسط الزعيم بين الافراد والجماعات، مستغلاً في الغالب أساليب الاقناع، ظلت مظهراً للمسئولية التي تحتضن الجميع من اجل هذا العالم الثنائي، عالم الانسان والارواح ولكن وبمعايير السلطة السياسية والحكم، لم تكن تلك الاساليب اقل اهمية من استعمال القوة. وكما اشار الزعيم يوسف دينج:

"كان الدينكا يقولون، إن المهزوم بقوة السلاح يعود مرة اخرى... ولكن المهزوم بالكلام لا يعود."(١٨)

رغماً عن الاهمية التى يضعها الزعماء والكبار فى اسلوب الاقناع، كان مجتمع النيليين عنيفاً جداً ليس فقط فى مجابهته للمعتدين الغرباء ولكن ايضاً داخل المجتمع نفسه. يمكن الدفع، حقيقةً، بأن الاهمية الموضوعة على قيّم السلام، الوحدة، الوساطة والاقناع تنبع فى الاساس من تفشى العنف. ويمكن ارجاع اسباب العنف داخل القبيلة لتوزيع المهام والادوار بين الاجيال، والشعور بالعزّة لدى الاعضاء الشباب من مجموعة-المقاتلين، المكتسب من هويتهم ووضعهم كمقاتلين، ومدافعين عن مجتمعهم ضد العدوان."(١٩)

يتم تنظيم الشباب فى مجموعات-عمرية فى العقد الثانى من اعمارهم، دون سن العشرين، ويخضعون حينها لمراسم تدشين تتضمن تمارين بدنية قاسية يرتقون بعدها الى صفوف الرجال المرموقين مع منحهم هدايا من الحراب والثيران -"الشخصية الثور"- كرموز مميّزة لهويتهم كمقاتلين ورعاة. يبدأ تدريب الصبيان منذ الصغر على فنون الحرب والرعى، مستغلين انواعاً من الالعاب والرياضة البدنية. وفى مسعاهم هذا يجد الصبيان الدعم والتشجيع من الفتيات فى اعمارهم؛ وينطبق تقديم الدعم لهم على الرجال والمجتمع كله، بمن فيه من الكبار، الذين ينظرون للشباب بإكبار واعجاب عظيمين.

ولتحقيق دورهم المقدّر، يبالغ المحاربون الشباب فى عدوانيتهم واستعدادهم للحرب، لدرجة قد يؤدى فيها اقل استفزاز -كالتعدى على حدود منطقة الرعى، أو مصادر المياه، أو حتى لأى سبب تافه مثال اغنية مسيئة من الخصم- الى اندلاع نزاعات دموية. وما أن تندلع حرب قبلية، حتى يشارك كل الرجال القادرين على القتال فيها، وتتبعهم النساء مساندات. الجنود المثاليون، هم منْ بلغوا السن التى تؤهلهم ليكونوا ملمين بفنون الحرب والانجاب، وما زالوا شباباً قادرين على الحرب. ومع هذا فإن الشباب ممنْ تم تدريبهم وتدشينهم حديثاً، ولم يتزوجوا بعد، أو حديثو العهد بالزواج، يكونون شغوفين لاظهار رجولتهم. لاحظت جين بكستون عند قبيلة المنداري، "الكبار الذين ما زالوا يتمتعون بالنشاط حاربوا على الاطراف، بينما بقى فى الداخل الشباب قليلو الخبرة من غير المتزوجين، ممنْ ليس لديهم ابناء يحملون اسماءهم."(٢٠) ورغم أن الزعماء انفسهم دعاة سلام وليسوا بمقاتلين، فإن القادة الذين يخططون ويوجهون المعركة بين الكبار والاكثر مسئولية عن ادارة الحرب، ينحدرون فى الغالب من عشائر تحظى بالنفوذ الروحى المقدس، يشاركون بالمباركة وعكس مهاراتهم الحربية. وفى مرحلة متأخرة من النزاع، يأتى دور الزعماء والكبار كدعاة للسلام ويكون مطلوباً للتفاوض من اجل الصلح.

وضّح الزعيم أرول كاكول فى رده على الزعم القائل بأن الدينكا قوم لا زعيم لهم وأن القوة فى مجتمعهم تمثل الرادع وراء النظام الاجتماعى، مشيراً الى

التوازن الدقيق بين عنف الشباب ودور الزعماء في استتباب السلام: "الحقيقة، كانت هناك القوة. قتل الناس بعضهم، والذين كانت لديهم القدرة على هزيمة الآخرين في ميدان المعركة كان يتم تفاديهم باحترام. ولكن عاش الناس بالطريقة التي منحها الاله. كان هناك "زعماء الحربة" وإذا ما حدث أي نزاع، كانوا يتدخلون لإيقاف القتال. يوضح كل جانب للزعيم قضيته، ويقوم الزعيم بمقابلة الجانبين ويسعى لفض النزاع دون سفك الدماء. كان "زعماء الحربة المقدسة" ضد اراقة الدماء. وكانت تلك هي الطريقة التي ارادها الاله منذ القدم عندما خلق الانسان."(٢١)

وفي كلمات الزعيم قير ثيك، "كانت هناك قوة الكلمات. كانت تلك طريقة الحياة مع الزعماء العظام. إذا ما حدثت مشكلة، كان الناس يسافرون الى الزعيم ويطلبون منه أن يقول كلمته. كان يقول (عالجوها بهذه الطريقة). لم يكن اللجوء للسلاح منهجاً للحياة."(٢٢) التناقض واضح، ولكن ربما كان منطقياً بأن المجتمع الذي تفشى فيه العنف لدرجة ما، يكون بنفس القدر مهتماً بأساليب الاقناع واستتباب السلام.

يكمن التناقض الآخر لمجتمع النيليين في وضع النساء. نظام التسلسل الوراثي المرتبط بالرجل يشير الى أن الرجال افضل من النساء، بنفس القدر الذي يُعتبر فيه الكبار افضل من الشباب. وبما أن الاطفال يمثلون تواصل التسلسل الوراثي القائم على الرجل، دفع ذلك الأمر الرجال للزواج من أي عدد من النساء حسب امكانياتهم؛ بينما تظل المرأة زوجة لرجل واحد وعليها أن تحترم شرف محدودية العلاقة من جانب واحد والاخلاص لزوجها. وكان لذلك الوضع اثره في خلق شعور دائم وكامن بالغيرة والخصام لدى النساء. ودعّم غياب المشاركة الواضحة في اتخاذ القرار لديهن ميلاً نحو سلوك استغلالي لأزواجهن وابنائهن؛ وهو الشعور الذي يُشكُ في أنه موروث وموجّه لإحداث القطيعة والخصام تجاه الرجال في الاسرة، وتجاه ذوي القربى والعشيرة.

ومع هذا، وبما أنه لا يمكن الاستغناء عن النساء لتحقيق الاهداف الاجتماعية، تحتل المرأة محور نظام القيّم الاجتماعية، ويمكن أن يقال بأنها القوة الدافعة لكل ما يقوم به الرجل. لا يقتصر دورهن على انهن زوجات وامهات، نشطات يحملن المقدرة الكامنة، وبل يقمن بدور حيوي في تشكيل شخصية الطفل. علاقة الامومة في اغلب جوانبها، وبخاصة في مقدرتها الروحية لتبارك أو تلعن، تعتبر اكثر اهمية من العلاقة الابوية. وعبر نظام مهر العروس، تعتبر النساء ايضاً وسيطاً في تبادل الثروة وتوزيعها. تقوم النساء بدور مساعد في رعي الابقار وحتى في مجال الحرب. وكما لاحظت جين بكستون في قبيلة المنداري، "إذا كانت الحرب قريبة من الديار فإن النساء والصبيان يتابعون المقاتلين حاملين الحراب والسهام ويساعدون الجرحى."(٢٣)

ادى توجه النيليين للهيمنة على النساء في بعض الاحيان لوجهات نظر متضاربة عن دورهن فى المجتمع؛ البعض يراه نوعاً من الاسترقاق وأخرون يدفعون بأن "الوضع الذى تحتله المرأة يعتبر مرموقاً، وتُعتبر نداً للرجل."(٢٤) فى كتابتها عن النوير توضح شارون هتشنسون الدرجة التى يعتمد فيها كل من الرجل والمرأة على بعضهما بطريقة تقترب الى المساواة، بالرغم من المظاهر الدالة على نقيض ذلك: "اعتماد الرجال على مقدرات النساء فى الانجاب والتربية يؤمن لهن مصدراً للتحكم: والاعتماد المتبادل يعنى الاستقلال المتبادل. للنساء مملكة محددة النشاط وبالتالى مجال خاص للتحكم والنفوذ. بالاضافة الى ذلك، يمكنهن تقويض التحالفات السياسية وتعميق الانقسامات داخل هرم السلطة الرجالى باستغلال ولاءات ابنائهن... واواصر الاعتماد المتبادل هذه الموحّدة للرجال والنساء.... تفسر بعض الدوافع، الخصائص والمحدوديات لهيمنة ونفوذ الرجل."(٢٥)

توضح جين بكستون دور النساء فى مجتمع المندارى بإسهاب فى مجال مقدرتهن على الانجاب ملاحظة "هناك صلة مباشرة بين المكانة المرموقة للنساء والمعتقدات التى لا لبس فيها" ولكن مع هذا "فالقيمة المثالية للمرأة غالباً ماتتناقض فى الحياة اليومية بالتضارب المورث فى العلاقات الفعلية بين الرجل والمرأة. اضافة الى ذلك، وبالرغم من اظهار نساء المندارى لكرامة الانسان والتفكير المستقل والنفوذ، إلاّ أنهن، من منظور التملك وممارسة السلطة السياسية، يقبعن فى مكانة اقل قدراً من الرجال وبفارق كبير. إن اهمية الانجاب الاكبر تتوازن مع الخضوع للواجبات العملية؛ والانوثة تشتمل على متناقضات ومفارقات لا تدانى موضوع الذكورة الابسط."(٢٦)

ومع هذا، يتمثل الحد الفاصل، فى وجود مظالم واضحة فى قيّم الهياكل المؤسسية والعلاقات التقليدية للمجتمع النيلي. وبما أن المجتمع ينقسم الى درجات متفاوتة على اسس النسب، العمر والجنس فإن انماط التوزيع يتم تشكيلها على تلك الاسس ايضاً. الزعماء ينحدرون من سلالات محددة سلفاً؛ الكبار يسودون على الشباب، والرجال على النساء. والخصال الحميدة أو الطالحة عادة ما تنسب لمكانة الفرد أو المجموعة فى سلم المجتمع؛ المرموقون يعكسون قدراً اكبر من التوافق والانسجام مع القيم، بينما ينظر الى المتعثرين كممثلين للخصال الطالحة. والزعماء، كممثلين للسلف والالهة، تتجسد فيهم مُثل النظام الاجتماعى؛ يقف الكبار الى جانب الزعماء الروحانيين لاعلاء القيم؛ الشباب يظهرون عنفوانهم ويستمدون منه عزتهم، والنساء يُعظمن كأمهات يرعين الحياة، وبخاصة فى الرحم والطفولة، ويُقيّمن كمصدر للثروة وتبادلها فى شكل مهر العروسة عند الزواج، ولكن يُنتقدن للزعم بنزوعهن للغيرة والخصومة التى تهدد وحدة الاسرة الممتدة والعشيرة.

• تعتبر هذه القيم والممارسات حجر الزاوية للهوية النيلية، معبرة عن تماسكها وتواصلها الثقافي.وبما أن البدائل محدودة، ظل الانسجام مع المجتمع المسلك السائد. ورغم هذا، وفي بعض الحالات النادرة، كان ممكناً لبعض الافراد أو المجموعات أن ينسلخوا ويرتحلوا ليعيشوا في مكان آخر. وفي واقع الامر، يعلل علماء الانثروبولوجي، نظام التجزئة القائم على النسب، الذي يعد سمة بارزة للمجتمع النيلي، ويرجعونه لمثل تلك العمليات من الانسلاخ والتجزئة. ومع ذلك، يتم الحفاظ على قيم السلف للنظام العشائري، والتمسك بالانتساب الى العشيرة. ومع امكانية ظهور فروع جديدة للأقسام، إلاّ أن قوانين الزواج، التي تمنع التزاوج بين افراد العشيرة مهما كانت العلاقة بعيدة، لا تزال متبعة.

تداعيات نظام القيم :-

يشابه نظام قيّم النيليين اعلاه، بقدر ما، النظام العربي الاسلامي في الشمال، مع وجود اختلافات تجعله في خط موازٍ له. ان اهم واكثر التداعيات تغلغلاً في نظام القيم هذا، انه يعطي قضايا الدين الابديّة -التي تمثل مصدر ومصير الحياة- بعُداً دنيوياً يجعل الناس شديدي التدين، اخلاقيين، ذوي مُثل، مهمومين دائماً بكلمة الله، يخافون المعصية، وارتكابها سهواً أو غفلة.

وكما اشار سليجمان، "الدينكا واقرباؤهم النوير يُعتبرون من اكثر سكان السودان تديناً"[٢٧] وكما لاحظ لينهاردت، "القداسة (بمعنى الاله) يعتقد بانها في نهاية المطاف تَكشف الصواب والخطأ، وبذلك توفر السند الاخلاقي للعدل بين الناس. القسوة، الكذب، الغش وكل انواع الظلم لا يرضاها الاله؛ ويعتقد الدينكا، بطريقة ما، بأنه إذا ما اخفى الناس هذه الخصال السيئة، فإن الاله سوف يكشفها."[٢٨]

إن اعتزاز الدينكا بعرقهم وبثقافتهم، الذي يقترب حد المغالاة في تمجيد اثنيتهم، ويدعم لديهم نظرة محافظة تجاه التغيير، تبرز ايضاً في جهة نظر النيليين عن انفسهم وموروثاتهم. لدى النيليين احساس ذاتي بعزة النفس، تمنعهم فرض النظرة العرقية على الآخرين، وعدم قبول فرضها عليهم.

والتداعي الثالث، الذي له نفس الاهمية لنظام التجزئة القائم على النسب، هو الشعور العميق بالاستقلالية، ليس فقط للمجموعات في المستويات المختلفة للهيكل الاجتماعي، ولكن ايضاً على مستوى الفرد. يرفض النيليون دون ادنى مساومة السلطة القهرية وأي تدخل في استقلالهم وحريتهم. يشكّل ذلك العقبة الرئيسية امام العملية الديمقراطية، لأن أي فرد من النيليين يرى نفسه قائداً ولا يقبل أن يكون تابعاً لأحد.

التداعي الرابع، والذي يبدو مناقضاً لروح النيليين في العدالة والمساواة، مع انه خلاف ذلك، يكمن في الاهمية التي يعطونها لمفهوم القيادة. فإن احترامهم للقائد الذي يستحق الزعامة يقارب درجة القداسة الروحية، المرتبطة بموروث السلف، حقيقة كانت أو مفترضة. وحسب الترتيب التقليدي للأمور، ليس هناك مكان بأية حال من الاحوال لزعيم متسلط، إلاّ عبر الرهبة من القوى الروحية الخارقة، والتي يمكن أن تكون مؤثرة فقط إذا ما امكن تبريرها اخلاقياً.

التداعي الخامس، والذي ينبع من الشعور بالتفرد والاستقلالية لدى النيليين، هو مقاومة الاستيعاب بواسطة الاخرين. وذلك، لا يعني عدم تأقلم الافراد في الاطار الخارجي، ولكنه يعني بأن المجتمع كمجموعة يميل تجاه المحافظة على اثنيته وهويته الثقافية. يمارس النيليون التباعد في الزواج، مانعين له بين الاقرباء بالدم والقرابة، ولكن مقاومتهم للاستيعاب تعني معارضتهم للزيجات المختلطة قبلياً وعرقياً. لا يختلف مسلكهم في هذا الصدد كثيراً عن مسلك المسلمين في الشمال، ولكن تحاملهم ضد الزواج المختلط لا يجد نفس القدر من الاعتراف أو الاهمية، التي تسبغ على التحامل ذي الصبغة الدينية في المجتمعات المسلمة، لأنه يُعتبر عند الدينكا مجرد عرف أو تقليد.

وغني عن القول أن الاعتزاز بالعرق والثقافة، يعد قاسماً مشتركاً مع العرب الى حد بعيد. وليس من المبالغة القول بأن التنافر ربما لا يكون، بقدر كبير، بسبب التباين، بل الى التشابه بين انظمة تُعتبر، عدا ذلك، متوازية في قيمها ومؤسساتها. الفرق الرئيسي الذي يستحق التركيز عليه، هو أن النيليين، خلافاً للعرب، لا يرغبون في فرض ثقافتهم ومعتقداتهم على الآخرين. شعور التباهي بالاثنية لدى النيليين يقوم على الاحساس بتفردهم كقوم، اكثر من قيامها على فرضيات الهيمنة والتميّز على الآخرين، إلاّ في حالة اعتبار انفسهم النموذج للخلق الالهي للانسانية وكبريائها.. وبما أن النيليين خضعوا لهيمنة وحكم الآخرين ورأوا تميّز الآخرين التكنولوجي عليهم، فقد نما لديهم الشعور بقيمة الانسان التي تكمن في رحاب القيم الاخلاقية والروحية اكثر منها في القيم المادية.

حدود النظام الاجتماعي

من المظاهر المثيرة للدهشة للنظم الاجتماعية في جنوب السودان هو أن المجتمعات التقليدية احتفظت بتماسكهاوبروح التضامن والعزة بهويتها المحلية متحدية بذلك ضغوط الاستيعاب من جانب الشمال العربي المسلم. كان ذلك نتاجاً لتاريخ نمت فيه بذور العداوة المتأصلة وتطورت خلاله هوية المقاومة التي تبلورت الآن في أزمة الهوية الوطنية.

ما خبره الجنوب على ايدى الشمال المستعرب المتأسلم لم يكن قاصراً على سكان الجنوب، لأنه أثر أيضاً على مجتمعات غير عربية فى المناطق المهمشة فى الشمال. ولكن المثير للانتباه، هو أن سكان الجنوب، على الاقل الذين بقوا فيه، قد ترسخ لديهم الاحساس بالهوية والكبرياء عبر مقاومتهم الظافرة ليظلوا احراراً من العبودية والهيمنة. وما يتفاداه الشمال العربى غالباً، ويجب ذكره هنا، هو أن معظم الشماليين، الذين يحتقرون الاعراق الزنجية الجنوبية، ينحدرون من اختلاط بالعبيد من الجنوب. أما السود الذين بقوا فى الجنوب، فلم يعرفوا تجربة الرق والعبودية، ولهذا فإنهم لا يعانون من الآثار النفسية للعبودية. ذهب احد المثقفين الشماليين الملتزمين بالهوية العربية الاسلامية للشمال، الى المدى الذى يصرح فيه بأن للجنوبين مسلكاً "اكثر عافية" حيال القضايا العرقية من الشماليين، لأنهم لم يعانوا تعقيدات الاستيعاب القائمة على التميّز والدونية العرقية.[٢٩]

وقبل أن يضع العصر الحديث الجنوبيين فى اطار اجتماعى يجعلهم فى مكانة مُتَدنية، تمتع الجنوبيون بالقطع، على الاقل، باحساس المساواة مع أى شعب آخر. ولدرجة كبيرة، شعر الجنوبيون بتميزهم ثقافياً واخلاقياً عند الحكم على ردود افعالهم تجاه جُباة الرقيق العرب؛ فقد اعتبروا ممارسة العرب للرق مفسدة بعيدة عن قيّمهم. وبالرغم من أنهم اسروا بعض العرب فى رد فعل على غزوات الرقيق، إلاّ انهم تبنوا الاسرى ضمن اسرهم ولم يعاملوهم كرقيق. رأوا فى غزوات الرق تصرفاً منكراً، لذلك كانت نظرتهم حيال العرب، كقوم يخشون الله، متدنية للغاية. واحتكاماً للاخلاقيات، فإن العالم بالنسبة للنيليين منقسم بين عالمهم وعالم الآخرين- يتضمن عالمهم بعض القيم المثالية للعلاقات الانسانية يتم التمسك بها، حتى وإن لم تمارس بكاملها، ويُنظر لعالم الآخرين كمنطقة معادية تسودها الحروب ويتم فيها انتهاك قيّم ومُثل النظام الاجتماعى. ويعيد ذلك المنظور، الى الذهن تقسيم المسلمين للعالم الى "دار سلم" و "دار حرب"؛ ولكن وبينما يُنظر الى المسلمين كمعتدين على غير -المسلمين، يرى النيليون انفسهم مقاتلين ضد المعتدين.

يظهر ذلك التقسيم الاخلاقى بوضوح فى اساطير واحاجى الدينكا الشعبية، التى تقسم العالم، لعالم الانسان، ويعرف بـ: مونيجانق -وتعني حرفياً "الناس"، الذى يطلقه الدينكا على انفسهم، والآخر عالم الحيوانات، عادة الأسُود.[٣٠] كل من يخرق بتصرفاته القواعد الاساسية لقيم الدينكا، ويتعدى حداً معيناً، يعتبر حيواناً. وفى تلك الاساطير، تنعكس صورة الحيوان فى نمو الشعر وبروز الذيل، والشهية الشرهة للحوم غير المطهية. وبقدر حجم الخرق، يؤدب الحيوان بالعقوبة القاسية، كالضرب، ويتم تقويمه ليعود انساناً مرة اخرى. ولكن فى الحالات التى يستحيل تقويمها، تدان "الحيوانات" وتقتل دون رحمة او شفقة، حتى من اقربائهم. فى اغلب الحالات، يحدث التحول الى السلوك "الحيوانى" نتاجاً للصلات والعلاقات مع عالم

الغرباء -الاسود- الذين يتركون تاثيراً مفسداً على جنس الانسان، كما يعتقد.

وحقيقة، ان منْ يسمون حيوانات كانوا غرباء من معسكرات معادية، يظهر ببداهة فى الشكل الانسانى الذى يفترض أن تبديه الاسود فى الظروف العادية، ولكنها تتخذ الشكل الحيوانى فقط عندما تصير شرسة مفترسة وتصبح وحشية. اضافة الى ذلك، تأتى "الاسود-الانسانية"، احياناً ممتطية الخيل وهو ما يرتبط، حسب احاجيهم، بالتجار العرب من الشمال، وتستعيد تلك الاحاجى اضطرابات القرن التاسع عشر، عندما تم افساد وتدمير العالم، بواسطة غزاة الرقيق الغرباء، الذين انتهكوا القواعد الشريفة للعلاقات بين بنى البشر.

تبدلت مشاعر المقاومة فى مراحلها الاولى ضد الغزو البريطانى الى اعجاب عندما رأى السودانيون بأن الحكم غير المباشر قد سمح لهم بممارسة حياتهم التقليدية. وفضّل الجنوبيون البريطانيين على بنى وطنهم من السودانيين الشماليين، لأنهم وجدوا لدى البريطانيين تقارباً مع قيّمهم الاخلاقية اكثر مما كان لدى العرب، بالرغم من الفارق بينهما فى العرق والثقافة والاصول. اصبحت الفوارق فى التنمية والمستويات المتفاوتة للاحترام، التى كان يكنها البريطانيون للشمال والجنوب، هامة فقط عندما تم دفع الجانبين لتكوين نظام وحدة غير محدد المعالم لسودان مستقل، دونما حماية دستورية للمجموعات المتعثرة. تبعت السلبيات التى لازمت عملية تحويل السلطة، فوارق فى كل المجالات الاخرى. اصبح الجنوبى التقليدى، المواجه بالهيمنة المتعاظمة للهوية العربية الاسلامية داخل الاطار الجديد للدولة، اصبح اقل ثقة فى نفسه، متخذاً موقف الدفاع عن النفس بشكل اساسى.

بعد اتفاقية اديس ابابا عام ١٩٧٢، تم استطلاع آراء زعماء الدينكا عن نظرتهم حول مستقبل التكامل الوطنى. كانت الردود مدهشة.(٣١) فقد رأى الزعيم بيونق ميجاك بأن الاختلافات بين عرب الشمال والافريقيين فى الجنوب ظلت موروثة ومقدسة: "أولئك الناس بنيون فى لونهم ونحن سود. إن الاله لا يخلق الانسان عشوائياً. لقد خلق كل قوم على شاكلة محددة. لقد خلق.. البعض بنيين والبعض سوداً ولا يمكننا القول بأننا نرغب فى تحطيم ما خلق الاله؛ كل هذا بإرادة الاله. حتى الاله سوف يغضب إذا ما افسدنا خلقه."(٣٢)

يتذكر الزعيم بولابيك ماليث الآلام التى اوقعها العرب على الرجل الاسود، التى خلقت عقبة لا يمكن تخطيها نحو تحقيق الوحدة والتكامل العربى الافريقى: "إن الاشياء التى ارتكبها العربى فى بلدنا، ومنها ما رواه لنا اجدادنا، عديدة. كان اخدهم ويدعى كيرجاك بيين، من الكبار يحكى لنا القصص عن تدمير بلادنا، قال "ايها الاطفال، بينما اجلس هنا، اتمنى أن لا يحدث أى تدمير مستقبلاً للبلاد فى حياتى. العرب سيئون. قبل أن يقتلوك، يقومون بقطع عضلاتك ليجعلوا منك مُقعداً

لا يقدر على السير، يضعون حجارة الطحن بين يدك ويطلبون منك طحن الحبوب راكعاً.. وبعدها يضعون شوكة في رأس عصا ويعطونها لطفل صغير ليطعن بها الخصيات اثناء طحن الحبوب."(٣٣)

وتأييداً لآراء بيونق ميجاك، يعتقد يولابيك ماليث بأن تلك النزعات المشينة لدى العرب مغروسة في تركيبتهم العرقية والثقافية ولهذا فإنه يستبعد أي اساس لوحدة حقيقية صادقة. "إذا كانوا اناساً لهم القدرة للتخلص من اخلاقهم السيئة، لفعلوا ذلك منذ أمد طويل. ولكنهم قوم خلقهم الاله بطريقة خاصة. وحتى إذا ما تساوى الناس حقيقة، واصبح الجنوب متعلماً ونال الحرية الكاملة، فإن الطريقة التي يرى بها الكبار من امثالنا المستقبل من اعماق قلوبنا، هي أن الشماليين سوف ينفصلون في يوم من الأيام. الشمالي شخص لا يمكن أن تقول بأنه سوف يختلط في يوم من الايام مع الجنوبي بالدرجة التي يصبح فيها دم الجنوبي والشمالي دماً واحداً."(٣٤)

اغلب الذين ابدوا آراءهم، مستندين على التاريخ المرير، رأوا في السلام الذي تحقق عام ١٩٧٢ مرحلة فاصلة لتُراقب وتُتابع باهتمام. يرى الزعيم ثون وأي، متخذاً ذلك هذا النهج من التفكير، صعوبة توقع الوحدة، ويفضل اسلوب الانتظار والمراقبة."ولهذا فإن الاله وحده يعلم الزمن الذي سوف نتحد فيه ونعيش فيه معاً نحن واخواننا. لن نستطيع تحديده نحن بأنفسنا. ولماذا لا يمكننا تحديده؟ لأنه سبق وكانت لنا بعض التجارب."(٣٥)

يواصل ثون واي معبراً عن وجهة نظره بأن الجنوب والشمال مختلفان لدرجة توجب عليهما الاحتفاظ بقدر من البعد بينهما ليعيشا في سلام. "إن حياتنا مع الشمال كبيضة باردة وبيضة ساخنة. الشمس ساخنة؛ الشمس ساخنة والقمر بارد. يحتفظان بمسافة بينهما. لا يتقابلان. يبدوان وكأنهما على وشك الالتقاء ولكنهما يتجنبان بعضهما."(٣٦)

ويري الزعيم البينو اكوت، أنه وبالرغم من صعوبة تحديد المستقبل، إلاّ أن هناك الكثير جداً من التباين الثقافي لكي يتحقق التكامل بين الجنوب والشمال بطريقة فاعلة "لكي يختلط الجنوب والشمال ليكوّنا شعباً واحداً، ذا لغة واحدة، ودين واحد، يُعد امراً صعباً جداً... لا يمكن أن يكونا شعباً واحداً. لماذا؟ لأنه لا توجد طرق مشتركة بينهما، ولا توجد اتصالات اجتماعية.. ولا ثقافة مشتركة بينهما."(٣٧)

أما دينق رايني، متعلم من الدينكا، فقد كان واضحاً خيال الموقف المتحامل لقومه ضد العرب. "ان فكرة أن يتقدم العربي ليتزوج من الدينكا لا يمكن قبوله. كل انسان يعتبر نفسه متميّزاً. يرى العرب انفسهم متميزين كما يرى الدينكا انفسهم متميزين. في هذه الحالة من الصعب رؤية الطريق الى الاختلاط. ولكن إذا ما كان الناس متساوين، بحيث لا يكون هناك فقير وغني، وأن لا ينظر العرب للدينكا على

انهم فقراء وأن لا ينظر الدينكا الى العرب على انهم اقل قدراً، فإنه يصبح من المسكن وقتها أن يتقبلوا بعضهم البعض كأنداد."(٣٨)

الزعيم قير ثيك عبر عن موافقته: "أن تتزاوجوا وتختلطوا لتكونوا شعباً واحداً؛ هذا ما لا أراه ... يمكن أن تعيشوا معاً، ولكن سيكون هناك جنوب وشمال. وحتى التعايش معاً يكون ممكناً فقط إذا ما تعاملتم ايها الناس مع الوضع بطريقة حسنة. هناك العديد من الناس يبدون وحدويين ولكنهم فى دخيلتهم يضمرون شيئاً آخر. اعتقد بأن تلك هى الطريقة التى سوف تتعايشون بها. للرجل رأس واحد، ورقبة واحدة ولكن لديه قدمين ليقف عليهما."(٣٩)

تم تسجيل وجهات النظر اعلاه عندما كان الجنوب تحت نظام الحكم الذاتى الاقليمى، الذى جعل من الاقليم الجنوبى حينها تابعاً للحكومة المركزية. وخلافاً للمعاناة الفظيعة التى حدثت خلال الحرب الاهلية، حقق الحكم الذاتى الاقليمى انفراجاً للجنوب كان فى البداية مبهجاً ومثيراً. ولكن لم تتوفر لقادة الحكومة فى الجنوب الموارد الكافية لادارة الاقليم؛ وادركوا بأن مناصبهم الخاصة تعتمد فى النهاية على الحكومة المركزية، وبخاصة على رئيس الجمهورية، ولهذا اعتمدوا بشكل مكثف على مزايا يتم تحقيقها عبر الصلات الشخصية مع المركز. اصبح الحكم الذاتى الاقليمى نقطة انطلاق فقط فى عملي جذب طردى نحو المركز، وكان من المحتمل أن ينجح فى تطبيق النموذج الشمالى للاستعراب والاسلمة، لولا أن نميرى، بجهل منه، فكك تلك الآلية البديعة للتكامل الوطنى المؤدى فى النهاية للاستيعاب. مع انتباه الجنوب لغرائز نميري المدمرة وضرورة خلاصه منها، هب الجنوب واعاد تأكيد ذاتيته تحت قيادة الحركة الشعبية لتحرير السودان وجناحها العسكرى، وتوحد حول اطروحات تخطت مفاهيم الهوية القائمة على النظرة التقليدية للأسرة والنسب والوراثة، لتقدم للأمة اطاراً واسعاً يفترض أن يكون متحرراً من التمييز القائم على الاسرة، القبيلة، العرق، الدين، الثقافة أو الجنس. من الجائز أن يكون هذا الهدف طوباوياً فى اطار علاقات الشمال والجنوب، ولكن العناصر المتعلقة به تشكل اساسيات الدولة المدنية الديمقراطية الحديثة، بغض النظر عما إذا كان سودانا موحداً أو جنوباً مستقلاً فى المستقبل.

المسيحية والثقافة الغربية:

يتعلل الشماليون غالباً بسياسات البريطانيين "الانفصالية" المتمثلة فى تشجيعهم خاصة لهوية جنوبية قائمة على النظام التقليدى وتأثير النفوذ الحديث للمسيحية والثقافة الغربية. ويكمن العلاج لهذه المشكلة، كما يرى الشماليون، عبر محاولة تغيير ذلك في اتجاه الاستعراب والاسلمة، بابعاد النفوذ المسيحى الغربى،

لكى يتم تكامل القطر على خطى النموذج الشمالى. وما لا يدركه الشماليون، ان الهوية التقليدية والنفوذ المسيحى الغربى اجتمعا لدعم وتقوية الهوية الجنوبية الحديثة المقاومة للأسلمة الاستعراب. إن الاستيعاب القهرى لن يكون ممكناً بعد الآن، إنْ كان قد حدث فى الماضى على الاطلاق.

كان دخول المسيحية لصيقاً بالاستعمار. بالرغم من أن الادارة الانجليزية-المصرية كانت اساسا علمانية، واحتفظت بموقف محايد نسبياً فى الامور الدينية، الآ انها سمحت، بل وشجعت الجمعيات التبشيرية المسيحية للعمل فى مناطق نفوذ محدده فى جنوب السودان، حيث قدمت الجمعيات خدمات تعليمية وصحية.(٤٠)

كانت اناشيد اطفال المدارس واحدة من اكثر الطرق فعالية لايصال ونشر العقيدة المسيحية فى الجنوب، يؤلفها الشبان أو المعلمون الجنوبيون. وكانت تلك الاناشيد تقدم جماعياً بواسطة التلاميذ لنيل الاستحسان والتقدير الاجتماعى، الثقافى والجمالى الذى يمنحه المجتمع تقليدياً للأغانى والرقص. احس التلاميذ فى انفسهم وحسب النظم التقليدية، بما يماثلهم بمجموعة المقاتلين الشباب، حيث القلم مكان الحربة والمدرسة معسكر الابقار. يتنافسون على اسس قبلية بنفس الطريقة التى كان يتنافس بها اقرانهم التقليديون، كانوا ينتظمون فى "طوابير" يتدربون أو يمجدون انفسهم فى اناشيدهم، يرفعون فيها من شأن مهاراتهم ومكانتهم المكتسبة حديثاً بزهو استعراضى مشيرين لانفسهم تارة بـ "الانا" وتارة بـ "نحن" - وكلها سمات لتفاعل الفرد داخل مجموعته فى المجتمع التقليدى.(٤١)

برزت فى البداية مقاومة شديدة ضد ارسال الاطفال للمدارس، ليس فقط بسبب الخوف من الاغتراب الثقافى، الذى تمثل فى أن يطلق على تلاميذ المدارس صفة "اطفال التبشيريات"، ولكن بسبب الخوف من التفسخ الاخلاقى ايضاً. كما ورد فى كلمات جودفرى لينهاردت، فإنه وبالرغم من أن التعميد، الذى يوصف "بالتيمن بماء الاله"، كان تقليداً معروفاً تماماً لدى الدينكا فى ممارساتهم الدينية الخاصة، إلاّ أنه "كان ينظر للدينكا المعمدين بواسطة المبشرين على انهم اشخاص ينتمون الى اسر أخرى، مختلفة عن اسر ابائهم، وعندما يذهبون بعيداً عن اهلهم، يكونون مجموعة ذات تقاليد واستعمالات لغوية خاصة بهم. هكذا كان "اطفال المدارس التبشيرية" يُطعَمون ويربّون بواسطة المدارس التبشيرية بدلاً عن آبائهم. اعادة تفسير مصطلحات اللهجة المحلية جعل من الممكن اعادة صياغة اطار يستمد مرجعيته من حياة الدينكا الاسرية، ويستعمل الآن للكنيسة، وبهذا ينظر اليه على أنه نوع من "الاسرة"، ولكنها ليست بأسرة الدينكا."(٤٢)

كما لاحظ ليليان ونيفل ساندرسون، تتعارض المهارات المطلوبة فى المجتمع التقليدى مع ما يقدمه التعليم الحديث تعارضاً نزاعياً موروثاً. "ما هى القيمة العملية

للتعليم بالنسبة للشباب من النيليين؟ لم يكن هناك دور فى الحياة التقليدية يمكن للتعليم أن يُحسّن به من حشد طاقات الشباب، بل على النقيض من ذلك، قلص فرص التعلم بالملاحظة والتجربة من مهارات المتخصصين بصورة عالية من الرعاة والمقاتلين، لأن التعليم المدرسى جهّله وأبعده عن المهام الاساسية للرجل"(٤٣)

بدأ الاحساس بقيمة التعليم يفرض نفسه ببطء. كانت الكتابة والقراءة معجزة، بالدرجة التى جعلت من التعليم ثورة فى المعرفة والقوة المستمدة منها. ولكن وفى اتساق مع الجهد المشترك للاستعمار والتبشير المسيحى للحفاظ على القانون والنظام ولتحويل "الاهالى" الى "متحضرين"، كان المتعلمون من الشباب، خلافاً لأقرانهم التقليديين الذين يعتزون بالقوة البدنية والشجاعة وعنفوان المقاتلين، يرون عزتهم وكبرياءهم فى الطاعة والتقيد بالنظام. ومع هذا شكّل مصدر معرفتهم الجديد انقلاباً ثورياً فى ادوارهم، لأن المعرفة فى المجتمع التقليدى يفترض أن تتراكم مع تقدم السن والتقرب من الاجداد. إن مفاهيم التعليم الحديثه جعلت الجنوبيين التقليديين يشعرون، بأنه الى جانب الكثير جداً الواجب تعلمه، فأنه يجب عليهم ايضاً أن يستحوا من الدرجة الدونية، التى يقفون عليها فى درجات السلم الذى يحدد مستويات التطور الحديث المفترضة.

كانت الحجة المساندة للتعليم التبشيرى المسيحى تقول بانه قبل ظهور المسيحية والتنوير الذى تبعها، كان الناس غارقين فى هوة سحيقة من الظلام والفراغ الذهنى، الاخلاقى والروحى. وعدت التعاليم المسيحية بتقديم العلاج والطريق الى الخلاص. تمت صياغة مفاهيم مصلحة الفرد والجماعة لتجسد مفهوماً حديثاً تنصهر فيه نظرة الدينكا التقليدية للمفهوم الدنيوى لمصلحة الانسان مع التعاليم المسيحية للخلاص.

رأى الجنوبيون فى التبشير المسيحى مصدراً لمحو الامية واكتساباً للمهارات الحديثة اكثر منه تبنياً للنظام الروحى الجديد. حتى الطب الحديث، تم تقبله تدريجياً بعد أن ظهر بأن نتائجه تمتاز على الممارسات التقليدية. لاحظ جودفرى لينهاردت أنه فى البداية "اعتبر النيليون المبشرين مثل كل الغرباء اقل منهم مرتبة فى كل شىء، عدا المهارات التكنولوجية والطبية، وكانوا يشعرون بالامان تحت ظل سبل حياتهم، كما كان المبشرون يشعرون بالامان تحت طرق حياتهم الخاصة."(٤٤) ولكن بعد فترة وجيزة، "اصبح وجود التبشيرمقدراً لمساهماته فى التعليم، الذى ادرك الناس ببطء ضرورته لمصلحتهم ووجودهم الثقافى والسياسى. اصبح الدينكا اكثر ادراكاً لكل ذلك، بالرغم من أنهم كانوا يفضلون العيش دون تدخل خارجى فى اسلوب حياتهم التقليدى، لأن ذلك التدخل بدأ فى تهديد استقلاليتهم. كانوا يرون بأنهم فى حاجة الى تأهيل اعداد كافية من ابنائهم لتكون لديهم القدرة على التفكير بالطرق الاجنبية،

لمعاملة الاجانب على ارضيتهم، مع الاحتفاظ بولائهم للدينكا، ولكى يتفهموا ويتفادوا أى تغول على استقلاليتهم الذاتية"(٤٥)

بالرغم من إدانة الدين التقليدى للدينكا كمصدر للشر، الذى يعمل التعليم المسيحى منقذاً منه إلى الرشد، إلاّ أن المبشرين أدركوا واستغلوا الهيكل الاجتماعى التقليدى؛ بأن يقوم الزعيم بنشر الدعوة المسيحية بين قومه. أُرسِل عدد من زعماء مديرية بحر الغزال البارزين جواً لروما لمقابلة البابا، لطلب مباركته لقومهم حسب المفهوم السائد لدي العامة.

ورغم من أن نظرة النيليين النسبية للدين تدرك اهمية قيّم النسب فى علاقة الشخص بالامور الروحانية المقدسة، إلاّ انهم يعتقدون بأن الانسانية فى مجموعها تخضع لقوة عليا واحدة -للإله، وهو حسب نظرتهم، الذى يخلق ويدمر كل الانسانية، بغض النظر عن العرق أو الدين. وبسبب جمعهم بين الاخلاص الدينى، وشمولية مفهومهم عن علاقة الاله بالانسان، فإن ما يعنى الدينكا فى المقام الاول، ليس نوعية الدين الذى ينتمى اليه الانسان، ولكن مدى تدينه. الرجل الروحانى، الذى يُظهر ويعكس مقدرات وكرامات روحية خارقة وعزيمة قدسية، يحظى بالتبجيل والتعظيم لكونه رجل الاله القادر على ثواب الخير وعقاب الشر. حظى المبشرون المسيحيون بميزة فريدة، لأنه كان ينظر لوجودهم بينهم فقط كرسل لنشر كلمة الاله ولفعل الخير من اجل الانسانية. وحتى الاشارة للقساوسة الكاثوليك "كآباء" يتسق ومفهوم الدينكا للزعامة الروحية. وبالاشارة الى ألقاب الاسقف أو القسيس، التى يتم تفسيرها بالنبيل أو السيد لتناسب الاطار المسيحى الغربى، فإن الكلمة المستعملة فى اللهجة المحلية "بينى" تحمل نفس المعنى وتطلق على زعمائهم الروحانيين. وينظر أيضاً الى الواجبات على انها متشابهة.

كانت معظم اناشيد تلاميذ المدارس، حقيقةً، تبجيلاً شخصياً للمبشرين كمحسنين فى كل القيّم المرتبطة بالحياة الكريمة والسلوك الاخلاقى والذى يُعَبّر عنه ضمن سياق المفاهيم الجديدة فى "الخطو الى الامام" أو "التقدم." وحسب المنظور الثقافى المحلى "كانت فكرة "التقدم" غريبة تماماً. لم يكن هناك أى دليل بأن الحياة كانت مختلفة عما كانت عليه آنذاك، أو، حتى تاريخ وصول الاوربيين، أو انها سوف تتغير في المستقبل. ولكن وبحلول اربعينات هذا القرن، أصبح واضحاً لبعض عقلاء الدينكا، بأن فقدان فرص التعليم يعنى افتقار قومهم لبعض المهارات الاساسية من اجل البقاء السياسى فى السودان الحديث، فقط حينها بدأوا قبول حقيقة تخلفهم فى بعض الامور، التى تضعهم فى مكانة متدنية متخلفة فى العالم الحديث."(٤٦)

بينما كانت فوائد التعليم وقيم التعاليم المسيحية هى المواضيع الرئيسية لأناشيد تلاميذ المدارس، كان الامر الذى حظى باهتمام مماثل، لدرجة المغالاة،

الافتراض بوجود شرور ومخاطر متأصلة وموروثة فى اسلوب الحياة والاحوال الاجتماعية غير المسيحية. كان ينظر للارواح الشريرة للدين التقليدى وللتعاليم المحمدية، التى كانت تشبه من منظور اخلاقى بالوثنية؛ كان ينظر اليهما كخطر جسيم يتهدد الوجود المادي والروحى المعافى. وتم تمجيد المسيحية لكونها الطريق الوحيد إلى الخلاص:

أيها الاب، سيدنا
إن البلاد مهددة بالوثنيين
البلاد مهددة بالمحمديين
وا حسرتاه، ماذا سيفعل المسيحيون؟
إلتَفَتُ فى هذا الاتجاه، كان هناك الطاغوت الوثنى مايثانق جوك
والمحمديون يتجهون شرقاً
يتجهون نحو مشرق الشمس.
يا لشوء الحظ ! يا لسوء الحظ !
فإننا واقعون فى شراك الارواح الفاسدة
بعضهم يوقع اللعنات الشريرة
بعضهم عيونهم شريرة - يرعبون الابرياء فى البلاد
البلاد التى يحميها الاسقف
البلاد التى يحميها أدوارد (الماسونى)
البلاد مرتبكة مضطربة
ورأسها اسيرة فى شبكة.(٤٧)

ولما استمرت فوائد التعليم تتحقق فى شكل فرص استخدام متزايده ومشاركة سياسية فى الدولة الحديثة، بدأ استيعاب الجوانب الثقافيه لنفوذ التبشير المسيحى تدريجياً كجزء من العملية الحتمية للتحديث، بكل ميزاتها المتناقضة وتعويقها الاجتماعى. كان الآباء التقليديون يشعرون وبشكل متعاظم بالتهديد منزعجين، ليس بقدر كبير للتحول الدينى للشباب، الذى لم يأخذونه مأخذ الجد، ولكن للتجاهل الفاضح للمعرفة التقليدية وحكمة الكبار. عبّرْ احد الكبار عن استيائه لهذا الوضع بالكلمات التالية "الابناء المتعلمون ابعدونا جانباً، وكأننا لا نعلم شيئاً. حتى اذا قال الكبير اشياء هامة عن بلده، يقولون: "لا تعرف شيئاً". كيف لا نعرف شيئاً ونحن آباؤهم؟ ألم نقم بانجابهم بأنفسنا؟ وعندما ألحقناهم بالمدرسة، كنا نعتقد بأنهم سوف يتعلمون اشياء جديدة تضاف إلى ما قدمناه نحن كبارهم لهم. كنا نتمنى أن لو اصغوا لكلماتنا ثم اضافوا إليها كلمات العلم الحديث. ولكنهم الآن يقولون بأنه ليس لدينا ما نعرفه. إن هذا قد حز فى نفوسنا كثيراً.(٤٨)

كان المبشرون المسيحيون حساسين تجاه المحتوى الثقافى المحلى، ولكن من

المثالية، القول بإن كل جانب كان يتفهم الآخر بطريقة عميقة، ويسعى لتدعيم قيّم ومؤسسات الآخر عبر عملية تلاقح ثقافى متبادل وعادل. قيم ومؤسسات النيليين كانت عميقة الجذور وصلبة نسبة لمحافظة الناس واعتزازهم بعرقهم وثقافتهم التى صمدت بالرغم من هجمة التدخل التبشيرى. فى هذه العملية، كان الجنوبيون فى الجانب الأدنى من اعادة التثقيف الغربى، ولكن فى النهاية أخذت صورتهم التقليدية لذواتهم فى الاضمحلال، وبدهاء. لم تكن العملية فى واقع الامر تختلف عن استعراب واسلمة الشمال.

للمفارقة، استغلت الادارة الاستعمارية البريطانية والتبشير المسيحى بفعالية تلك العملية الانتقائية عبر سياسة اكثر وعياً من الحكومات الوطنية منذ الاستقلال، عندما اصبحت المواجهة والنزاع اكثر مباشرة بين نظامى قيّم التعليم. وكانت النتيجة أن تعرض الاحساس بالعزة والاستقلال لدى النيليين للاعتداء بشكل فاضح منذ الاستقلال، مقارنة بما كان عليه الوضع تحت البريطانيين والنفوذ التبشيرى.

الى جانب عمليات التغيير تلك، دعم التعليم المسيحى في الجنوب احساساً جديداً بالهوية التى تخطت الولاءات القبلية وخلقت شعوراً قومياً جنوبياً ظل متأصلاً ومعادياً للشمال. وكما لاحظ احد المثقفين الجنوبيين من القادة السياسيين، "الجنوبيون، على الاقل الذين تلقوا تعليماً، عاشوا مع بعضهم فى المدارس، عملوا معاً وتبنوا بعض الاهداف السياسية، وقللوا من دور الخلافات القبلية لإضفاء مظهر الوحدة. وكان ينظر للخلافات مع السودان الشمالى على انها اختلاف مع العرب، وبالتالى خلافات مع اجنبى دخيل، أو حتى مع عدو... يحاول فرض دينه (الاسلام) وثقافته وحقيقةً، وفى أغلب الاحيان، فرض سلطته السياسية والعسكرية على الجنوبيين. وكلما كان موقف الجنوبى اكثر تشدداً حيال الشمال، وكراهيته المعلنة لكل ما هو شمالى اعظم، كلما لقى قبولاً اكثر كقومى جنوبى."(٤٩)

لتفهم الدوافع خلف سياسات الاستعراب والاسلمة التى حاولت الحكومات الوطنية المتعاقبة عن طريقها تقويض نفوذ المسيحية والثقافة الغربية، لا بد من ادراك حقيقة أن الجنوب، بالنسبة للشماليين، يُعتبر منطقة مشروعة للهيمنة العربية الاسلامية، ولكن اخطأت القوى التبشيرية بالتحالف مع الحكام الاستعماريين البريطانيين فى اغتصابه منهم. ولكن كان الشمال ايضاً على قناعة بضحالة جذور النفوذ الغربى المسيحى وامكانية احلال الاسلام والثقافة العربية مكانه وبسهولة. وكما لاحظنا سابقاً، رغم أن الادارة الشمالية فى الجنوب لم تكن استعمارية، إلاّ أن الغالبية العظمى من الجنوبيين كانوا يوصمونها بذلك.(٥٠) علق كاتب جنوبى على المسلك الشمالى حيال الجنوب عند الاستقلال، "كان لدى العديد من السودانيين

الشماليين انطباع بأن الجنوب يشكل مجموعة من القبائل المتخلفة، ولهذا اعتبر الشماليون انفسهم وبتواضع جم اوصياء على اولئك الاخوة المتخلفين. وباستلامهم لمقاليد حكم السودان المستقل، سعى السياسيون والاداريون الشماليون استبدال النظام الاستعماري فى الجنوب بنظامهم. وكان طبيعياً أن تحل اللغة العربية مكان الانجليزية، وهل هناك دين أجدر من الاسلام ليحل محل المسيحية؟(٥٠)

التعددية وتواضع النظرة الذاتية:

عندما تم ضم الجنوب فى الإطار الحديث للدولة، برزت فرص اوسع للافراد للترقى فى طريق التقدم عبر التعليم، الوظيفة وهجرة العاملين. الجنوبيون، خاصة النيليين الذين كانوا اكثر مقاومة للتغيير، ادركوا تدنى مستواهم الذى باتت تحكمه معايير جديدة. بدأ العديد منهم التأقلم السريع مع متطلبات التحديث لدرجة ادهشت حتى المؤيدين لنظرية المحافظة ومقاومة التغيير لدى النيليين. ويمكن فى واقع الامر الافتراض بأن نفس قيّم الكرامة والعزة التى جعلتهم يقاومون التغيير، بدأت تمدهم، بنفس القدر، بالدوافع ليرتقوا بمكانتهم وبنظرتهم لذواتهم عبر التغيير الجذرى. كان التغيير محتقراً عندما لم يقدم برهاناً مقنعاً للارتقاء بالذات، ولكن تم الترحيب به عندما اضحى الطريق البديهى نحو العزة، حسب المعايير الحديثة المفترضة.

ورغم تأثير فوائد التغيير على مجموعة ضيقة نسبياً فى المجتمع، إلا أنه يُعترف بشكل واسع، بأن الثقافة التقليدية وطرق الحياة ما زالت متخلفة بحق. وبإدراك الجماهير الخاضعة لحقيقة التمييز ضدها كمتخلفة، من جهة الممسكين بزمام السلطة، ارجعت هذا التقييم الى مفهوم حقيقى. ولغياب نظرات عامة لدحض صحة تلك النظرة، اصبح ذلك المفهوم يتعمق تدريجياً فى دواخلهم ووعيهم ليقدم تفسيراً مقنعاً. وحسب قوانين علم الفلك التقليدى، فإن لكل شىء معنى جوهرى كامن يرتبط فى النهاية بأصل الاشياء وباظهار المقدرة الالهية. لهذا، أخذ تأثير هيكل السلطة على ثقافتهم وحجم ضغط ممارسات التمييز ضدهم، أخذ يتعمق ويتسع ليشكّل نظرة عامة. رغم أن تلك النظرة ما زالت فى مراحل التكوين، الاّ انها بدأت تثير الارتباك بعمق داخل اناس ظلوا يفترضون بأنهم مميزون وأنهم قوم الله المختار.

وصف دستان واى اوضاع التمييز والاذلال التى كان يرزح تحتها الجنوبيون فى السودان الحديث وتأثير ذلك عليهم:

"اشكال الاضطهاد الاجتماعى والاقتصادى عمّقت من شعور وضع الاقلية لدى الجنوبيين السودانيين داخل جمهورية السودان المستقل. ورسخ ضعفهم السياسى بالتالى نمط حياتهم الاجتماعية والاقتصادية. لم تقدم لهم اوضاع حياتهم اليومية ولو القليل من الأمل فى سودان متحد. فقد ادركوا انهم محرومون اجتماعياً

واقتصادياً مقارنة بالشمال. وعانوا الذل." يواصل واى وصفه لمثال من ردود الفعل لتلك المعاملة: "وكلما زادت نزعة الشمال لممارسة التمييز والاضطهاد والعنف ضد الجنوب، شعر الجنوبيون، بسبب غياب العدل فى النظام السياسى، بأنه لا وجود لدولة شرعية وبالتالى ليس هناك ما يلزم بطاعتها."(٥٢)

نوع آخر من رد الفعل يعد اكثر دهاءاً يصعب تقديره، ولكنه، يعد، اكثر ضرراً للجنوب على المدى البعيد، يتمثل فى استسلام يدعو للشفقة لقبول فرض المكانة الدونية والحاجة لتفسيرها. والنيليون، الاكثر عزّة تقليدياً والاكثر تخلفاً حسب المعايير المادية الحديثة، يبدو انهم بدأوا فحص ومراجعة قيمهم القديمة ليوائموا مشاعرهم لتجاوب اعظم مع تحديات التحديث..

يبدو انهم يمرون ايضاً بعملية تقييم لذواتهم مقارنة بالآخرين، خاصة العرب والاوربيين. زخم من الادب الشفهى بدأ فى الظهور وسط الدينكا؛ يقدمون فيه تحليلاً عقلانياً لوضعهم. وهذا المسلك الذى اخذ فى الظهور حديثاً تنتج عنه اعادة تفسير مُستَحدثة لأساطير ذات اصول قديمة. احدى هذه الاساطير، التى تفسر حيازتهم وباعزاز للأبقار كأنبل مظهر للثروة، يُنظرُ اليها الآن بقدر اكبر كتفسير لتعلقهم القدرى بالابقار، والذى يعزى لاختيارهم الاولى والاساسى "للبقرة" تفضيلاً للشىء الذى يسمى "شيئاً ما" قدمه الاله لهم كبديل افضل، لكنهم رفضوه حتى قبل أن يروه. هذا الحدث يمكن تفسيره بإدراك معنى الكلمة "شىء ما" - "نقو" بلهجة الدينكا التى يمكن استعمالها كجملة للرد. عندما يقدم شخص ما شيئاً ما لشخص آخر: الذى يتقدم بالعطاء لا يحدد نوع الشىء الذى يقدمه، والمتلقى لا يمكن أن يعرفه ايضاً، الاّ اذا رأى الشىء عند استلامه. وباستعمالها فى هذا السياق، فإن كلمة "نقو" تعنى "خذ هذا" دون تحديد لنوع "هذا" الشىء. وفى الحالتين، كسؤال وكجملة مثبتة، تشير الكلمة "نقو" الى شىء مجهول، ولكنه يثير حب الاستطلاع. واستناداً الى اسطورة الدينكا، اعطى الإله "نقو" فيما بعد للاوروبيين والعرب، ويفترض بأنها اصبحت مصدر حب استطلاعهم واختراعاتهم العلمية، والمصدر لتفوقهم الاقتصادى ولقوتهم ايضاً.

تفسر اسطورة أخرى أن الرجل الاسود وضع فى مكانة ادنى من اخوانه البيض والسمر لأن والدته سبق وفضلته عليهم، مجبرة والدهم ليطلب من الاله ليرعى الاطفال التعساء. الاسطورة تسترجع التوتر بين اذعان النساء ونفوذهن الحيوى. يروى بولابيك ماليث ولوث اديجا القصة مع تعديلات طفيفة. واستناداً الى رواية بولابيك:-

"الذى اعتاد اجدادنا ترداده هو... أن الناس خُلقوا توائماً. احدهم كان طفلاً اسمر اللون والآخر اسود اللون. كانت المرأة تحتفظ لنفسها بالطفل الاسود بعيداً

عن الاب. وكلما حضر الوالد لرؤية الطفلين كانت تعرض عليه الاسمر وتخفى الاسود لأنها تحب الطفل الاسود حبا جماً. قال الرجل "ان هذا الطفل الذى تخفينه منى، عندما يكبر، لن اقدم له اسرارى"؛ واصبحت لعنة علينا. وبسبب هذه القصة التى رواها لنا اباؤنا اصبحنا محرومين. لم يبيّن لنا والدنا اساليب اسلافنا بشكل كامل. المرأة هى التى اخفت ابنها الاسود من والده، ولو لم تفعل ذلك، لكان ممكناً لنا معرفة اشياء اكثر مما نعرف الآن".(٥٣)

اما رواية لوث عن الاسطورة فتتحدث عن ثلاث توائم، احدهم طفل ابيض، يبدو أنه كان أكثرهم تعثراً، وكان يرضع اخيراً بالاقل من اللبن. "ولمّا مُنِع من رضع ثدى والدته، كان والده يحرص على اطعامه بعناية تامة. أخذ الوالد قرعة، (ماعوناً)، جديدة رافعاً يديه الى السماء داعياً "يا إلهى، أليس لديك من شىء تعطيه لأبنى هذا؟" وامتلأت تلك القرعة بالحليب. شرب الابن الابيض الحليب؛ وأخذه والده ليكون فى خدمة الإله. هذا ما يُروى عن الكيفية التى ذهب بها الانجليز بعيداً وتعلموا. وبقى العرب والدينكا.(٥٤) ولمّا لم يعامل الطفل الاسمر بطريقة حسنة ايضاً، أخذه والده واعطاه الى الاله. "حضر العرب ووجدوا تعليمه كما سبق ووجّه الإله المرأة لتعلمه: "الطفل (الاسود) الذى تفضلينه الآن، سوف يُصبح فى يوم من الايام عبداً لاطفالى". وجد العربى الحصان ليتحرك به ليقتنص احفاد اخيه الذى حرمه الإله من التعليم. وعندما قبض عليهم جعلهم عبيداً له."(٥٥)

ينزع النيليون، لورعهم الدينى، لإيجاد تفسيرات روحانية لاذعانهم العرقى، والثقافى وحتى الاقتصادى فى اطار السودان المستقل. فى الابيات الشعرية التالية، يُعزى الشاعر -المغنى عذابات عمال المدن للتوزيع غير العادل للثروة بين الاعراق عند بدء الخليقة.

يكرهنا الإله بسبب أشياء من الماضى
الاشياء القديمة التى خلقها معنا فى حظيرة الخلق
عندما اعطى الرجل الاسود البقرة
ليزحف خارجاً الى ضفاف النهر،
تاركاً خلفه "البذرة" و"كتاب" والده،
لعنتنا تذهب للسلف من الارض القديمة؛
والرجل الذى قذف بالكتاب بعيداً،
كان مَنْ اخضعنا للعبودية

البرهان، الذى يعكسه التفسير لتلك الاساطير، يمكن استخلاصه بصورة اوضح فى اشكال اخرى من الادب الشفهى. وكمثال، كان النيليون، تقليدياً، لا يخالجهم الشك فى تميّزهم، ويعتقدون بأنه يمتد منذ بدء الخليقة، بالرغم من أنهم

يقرون بأهمية احترام كل مخلوقات الاله، وبخاصة البشر. الآن يتوسلون لمعاملة متساوية على اساس العدالة المتأصلة فى البشر جميعاً. احدى الاغنيات تحتوى على الابيات التالية:

لم يكن أحد سيئاً عندما خلقنا الإله
لم يكن أحد سيئا عندما خلقنا الخالق
لم يكن أحد سيئاً عندما خلقتنا القوة التى فوقنا
لم يكن أحد سيئاً عندما خرج الناس من حظيرة الخلق
كنا جميعاً سواسية
أقسم بالموت، بأننا جميعاً اطفال آدم الواحد
محمد ودينق، دينكا وعرب،
أقسم بالموت، بأننا جميعاً اطفال آدم الواحد.

اغنية اخرى تشير للمعاملة السيئة التى يتلقاها الدينكا من العرب، وتعبر عن الوضع المفضل للون البشرة الاسود عند الخلق؛ موجهة الشكوى فى النهاية الى الإله:

بلادنا محبوسة فى زنزانة
افسد العرب بلادنا
افسدوا ارضنا ببنادق البرين الملتحية....
هل لون البشرة الاسود سيء بهذا القدر
لكى تشهر الحكومة بنادقها؟
الشرطة تخطو جيئة وذهاباً،
المدفعيون يثيرون الغبار،
ايستسلم الجبناء للسلاح؟
يا جنوب دنق، ابن كول،
ما تفعله الحكومة
ليس بالشيء الحسن؛
يشهرون بنادقهم البرين
يحصون رصاصاتهم الفارغة المستعملة
يقولون بعدها، "مليون طلقة
لم تخضع [الدينكا] الانقوك."
قضيتنا فى محكمة، مع الناس فى الاعالى
تعقد المحكمة بين السحب
[ارواح اسلافنا]
لها قضية.

عقدوا المحكمة
ونادوا على الاله
ثم قالوا، "ايها الاله، لماذا تفعل هذا؟
الا ترى ما قد آل إليه الانسان الاسود."(٥٦)

بدأ النيليون الترحال بصورة واسعة، وعند تعرفهم على اوضاع ذوى البشرة الداكنة فى اماكن اخرى، تتعاظم شكوكهم فى انفسهم. يعلق النيليون على ذلك، بصورة هازلة، متعجبين فى سخرية عما فعله الانسان الاسود للإله، ليخضع للاهانة فى كل انحاء العالم. ان هذا الاعتراف بالمهانة الذاتية وبالوضع الدونى للسود فى العالم يبدو اكثر وضوحاً وسط كبار السن من غير المتعلمين السود. أما بالنسبة للشباب المتعلم، يبدو الوضع مدعاة للمزاح والتندر، اكثر منه قبولاً للوضع الدونى. على النقيض تماماً، يبدو أن الشباب المتعلم يوازن بين الاحساس الكامن بالتميّز، خاصة عندما يقارنون انفسهم بالعرب، وبين الاعتراف بوضعهم ضمن الاطار القومى الحديث، الذى يشكّل تحدياً لهم فى نضالهم من اجل المساواة. ويمثل النضال من اجل المساواة السياسية الخطوة الاولى، لتحد اكبر واشمل من اجل التطور الذاتى اقتصادياً، اجتماعياً وثقافياً.

والمظهر الهام لتلك التوجهات، يتمثل فى رؤية الجنوبيين، على ضوء هويتهم العرقية، الاثنية أو الثقافية، بأن لهم ماض يصب فى مجرى وضعهم الحاضر ليطرح تحديات محددة للمستقبل. إنهم لا يرون ضحايا الخضوع السياسى، الاقتصادى، الاجتماعى والثقافى مجرد افراد الواجب عليهم الكدح لوحدهم لتحسين اوضاعهم؛ بل يرون أن الاوضاع المزرية للفرد تمثل جزءاً لا يتجزأ من الهوية الجماعية المتأصلة فى عرقهم ومجموعتهم الاثنية. ولهذا فإن الحقوق التى يطالبون بها لا تعتبر فردية، بل جماعية فى نهاية الأمر.

الموضوعات التى يتناولها الادب الشفهى تكشف نوعاً من التناقض بين الاحساس المتعالى بالكرامة والعزة، التى يُعرف بها النيليون دائماً، وبين الحقائق الجديدة ضمن الاطار الحديث، الذى يحتلون فيه دون شك موضع الدونية. حلل جود فرى لينهاردت الطريقة التى قبل بها الدينكا قدراً كبيراً من الدونية وهم الذين ظلوا يعتبرون تميّزهم حقيقة مسلماً بها. "بدأ استبدال نظرة الدينكا لمجموعات العمر، القائمة على مفهوم دورة تاريخ الحياة المحلية، بنظرة ديناميكية متحركة للتاريخ، مصحوبة بفلسفة التقدم وبظلال من تفسيرات لغايات الظواهر"(٥٧). بينما يمكن الآ يفسر ذلك التحولَ التفاعلُ الديناميكى المتحرك بين الثقافات، يبدأ التحول فى فرض انقسام بين التقليد، المفترض تخطى الزمن له؛ وبين الحداثة التى تُثمن وتُقيّم غالياً. وكما يوضح لينهاردت: "السير الى الامام"، يبدأ فى التوجّه نحو هدف ما، لغاية

اكثر شمولاً، ويُفسر حسب اسس اجنبية." سوف يشكّل ذلك نوعاً من المجتمع القائم على النمط الأجنبى، وليس على الشاكلة التى يعهدها الدينكا.(٥٨)

بالرغم من هذا التحول الاساسى فى المفاهيم، فإن كلاً من النظام الاستعمارى والتبشير المسيحى حاولا ظاهرياً تنمية المجتمع داخل إطاره الخاص على اسس تقليدية. وليس هناك ادنى شك حول الكم الهائل من الثقافة التقليدية التى امكن للمبشرين صبها فى مضامين السياسات الاستعمارية، لضمان مضاعفة مساهمات الاهالى فى تنمية ذواتهم، بالرغم من تواضعها. مع الاستقلال واعادة تحديد الشخصية الوطنية لكى تنال الثقافة العربية الاسلامية مكان الصدارة، كان على النيليين التعامل مرة اخرى مع نوع أخر من مفاهيم نمطية عرقية، دينية وثقافية للتنمية. وحسب هذا التطور البديل حلّت الهوية العربية الاسلامية مكان الهوية الاوربية المسيحية كنموذج رسمى للتقدم، وأُخضع الجنوبيون لها كأقلية تابعة متعثرة.

السعى للخلاص:

وكرد فعل لهذا التحدى الجديد ، يبدو أن المقاومة الجنوبية اتخذت شكلين، احدهما دينى والآخر عسكرى. تمت التعبئة لشكلّى المقاومة لإنقاذ قوم طفح بهم الكيل. خلال حرب السبعة عشر عاماً (١٩٥٥-١٩٧٢)، وامتداداً للحرب الراهنة، فإن اوضاع الإضطرابات العنيفة، وانعدام الأمن التام، والمعاناة الرهيبة من المجاعة والموت العنيف، دفعت الجنوبيين بصورة متزايدة نحو التدين بشكل عام والى المسيحية بشكل خاص كملاذ للخلاص. والعديد من العوامل يفسر ذلك السلوك؛ من بينها الحنين الطبيعى للحماية الروحانية ضد الخراب غير المبرر، مع البحث عن تفسيرات بديلة لأن النظام العقائدى التقليدى اصبح مرفوضاً: مع التوجه نحو الكنيسة مصدراً للدعم المادى والاجتماعى والروحى بدلاً عن الزعماء الوطنيين، وبسبب الحاجة، على اقل تقدير، لهوية دينية حديثة متماسكة ومنافسة يمكن عن طريقها معارضة الهوية العربية الاسلامية.

فى اواخر الخمسينات، عندما كان التأثير العام للتغيير المدمر لا يزال موزعاً نوعاً ما، كان رد الفعل الدينى اكثر تقليدية. وكمثال، أن حدث وسط دينكا انقوك أن شاباً من عشيرة الباجوك الهامة صار ممسكوناً بأرواح اسلافه واصبح وسيطاً للاصلاح؛ وطلب من كبير الزعماء تقديم القرابين المناسبة للإله والأرواح سعياً لمساعدتها. والتراتيل الدينية التى تعلن رسالته احتوت على المعانى التالية:-

اعيننا تتمزق بالبؤس
ايها الزعيم الكبير، صلِّ للإله
اردافنا تيبست (من الجوع)
ايها الزعيم الكبير، صلِّ للإله
هل تقام الرقصات فقط ليلاً (دراءً للحرج)
وكأنها رقصات الأشباح؟
يا ايها الزعيم الكبير، صلِّ للإله.

احد اكثر المظاهر ايلاماً لرد الفعل الدينى على البؤس، الذى تعانيه الجماهير الجنوبية تجلى فى حادثة قيل فيها أن احد الزعماء الدينيين قتل ابنه قرباناً للإله لكى يتم خلاص قومه من العذاب. تم اعتقال الرجل وحوكم فى محكمة تابعة للجيش الشعبى لتحرير السودان، ثبتت جريمة القتل، ولكن نسبة للظروف المُخَفِفة تم العفو عنه واطلق سراحه.[٥٩] وحتى مسلك هذا الرجل، يمكن النظر اليه كمزج ديناميكى للقيَم والممارسات الدينية التقليدية مع الاطروحات المسيحية.

وللمفارقة، استبعد الزعماء التقليديون فى البداية المفهوم المسيحى عن الحياة الآخرة الأبدية على انها مجرد خرافة، ولكن مَنْ اعتنقوا المسيحية وجدوا أن عظمة

السماء وجحيم النار تدعوان للتأمل. يرى المفهوم التقليدى بأن الحياة بعد الموت تستمر بشكل روحانى غير محدد المعالم، مما جعل مفهوم التهديد بالفناء الى عدم امراً غير محسوس بشكل كاف، وهو عين السبب الذى يجعل النيليين يفزعون من الموت. ومع تزايد اعداد معتنقى المسيحية، وانتشار نشاط التبشير المسيحى، بدأت النظرة المتفائلة تجاه الحياة الآخرة تترسخ.

قام القس مارك نيكل، المبشر البروتستنتى، بدراسة عن التغيرات الدينية المعاصرة وسط الدينكا، بتحليل مجموعة من التراتيل الدينية التى أُلِفت لترسيخ "الإصرار على البقاء بتأكيد حقيقة أنه حتى من خلال المعاناة يمكن استخلاص جوانب ايجابية."[٦٠] احدى التراتيل تدحض بوضوح خوف الدينكا من الموت كنهاية، وترى أنه انتقال الى حياة أفضل:

يأتى الموت ليكشف الإيمان.
يبدأ فى زماننا وسوف ينتهى فى زماننا.
ايها الخائف من نهاية حياتك، لا تهاب الموت:
لأنه يعنى فقط أنك سوف تختفى من وجه البسيطة
من ذا الذى يستطيع حماية حياته ويبعد الموت جانباً؟
ونحن الذين نحيا فى العالم، نُعد مجرد زوار للأرض.[٦١]

يُقارن العويل من عذابات هذا العالم بالامل فى الخلاص الابدى عبر العدل الإلهى الاعظم:

"دعنا نريح قلوبنا أملاً فى الإله
الذى نفخ الحياة فى جسد الأنسان.
اذناه تصغيان لصلواتنا؛
خالق الانسان منتبه ليرى!
انه يحكم من كرسيه العالى؛
ويرى ارواح من يموتون.
اسمعنا ايها الإله؛ لمن غيرك يمكننا أن نسعى للمساعدة؟
انت الأوحد!
دعنا نكون غصوناً من كرمة ابنك!
عيسى المسيح سوف يأتى بكلمة الحكم النهائى على الأرض،
سوف يأتى حاملاً كتاب السلم وروح الأيمان.[٦٢]

اتجه النيليون بالطبع الى الإله والأرواح للحماية دائماً فى زمن الملمات غير العادية؛ ليظهر الأنبياء تقليدياً فى مثل تلك الظروف. ولكن وبما أن الحرب والمجاعة قد دمرتا المجتمع بشكل واسع، وبما أن طرق الحياة التقليدية قد قُوضت بشكل

متعاظم، بدت الحاجة لمفاهيم اكثر شمولاً لكى تعالج تلك المشكلات. وكما يرى قادة التبشير المسيحى، فإن الكنيسة يمكن أن تقابل تلك الحاجة، ليس فقط بتقديمها الرؤية الشاملة، ولكن ايضاً بخلقها دوائر اوسع للانتماء والوحدة. يمتد التحول الآن ليقلل من قدر ومكانة القادة الروحانيين للمجتمع التقليدى، الذين ركب بعضهم الموجة وتحول الى المسيحية.

يفسر نيكل الطريقة التى وسّعت بها العملية الولاءات ووحدة الهدف. "تستسلم بعض القوى المحلية لنهياليك (الإله)، وهو ما تفعله عادة بعض الأقسام من المجموعات البشرية المختلفة فى أوقات التشرد واللجوء غير المألوف وعند النزاعات المتزايدة مع الغرباء. يصاحب اضمحلال نفوذ القوى التقليدية المورو‍ث، كما يرى العديد من المسيحيين، تحول ايجابى وموحّد لنفوذ التعاليم المسيحية."(٦٣)

بينما يُنظر الى هذه العملية كعامل يقوض التقاليد، الاّ انها تدفع الناس ايضاً مؤمنة لهم فى النهاية شعوراً بالتفاؤل والثقة فى مقدراتهم لتخطى المصائب، وهذا بالتالى يؤمن بقاءهم كشعب ومجتمع. يظهر ذلك جلياً فى الطريقة التى تقدم فيها الكنيسة ارضية حشد الدعم والتضامن مع المشردين واللاجئين الجنوبيين، خاصة فى المدن الشمالية، وفى المنتديات التى توفرها الكنيسة لتقديم الدروس الدينية، وفصول محو الأمية وخدمات اجتماعية اخرى، وتسمح لهم بتنمية علاقات ذات قاعدة واسعة، واحساس بالوحدة. ويمعن نيكل الفكر فى هذا الوضع وعلاقته بمفاهيم الدينكا عن الأيتام، والإلتزام الأخلاقى للكنيسة لتقديم الحماية لهم. ويرى الدينكا، حقيقةً، بأنهم قد اصبحوا ايتاماً بفقدانهم لقياداتهم المحلية، والأسوأ من ذلك، لدمار حياتهم الاجتماعية. وحسب نظام قيّمهم التقليدى، يعتبر اليتم حالة حرمان غير عادى، يفرض التزاماً اخلاقياً صارماً على الأسرة والزعامة لبذل العطف والحلول المادية المناسبة.

"الناس تنوح فى كل ارجاء الارض:
"ايها الرب لا تجعل منا ايتاماً فى الارض.
التَفِت واحنو علينا، يا خالق البشرية.
الشر يُقاتل وسطنا!
الاثقال المغلولة على اعناقنا يستحيل تحملها!"(٦٤)

ويظل الاحساس بعدم الانتماء متواجداً فى اليتم أو الاهمال المتوقع من المجتمع الانسانى الواسع، وربما حتى من الإله الخالق نفسه. إنه لمن المزعج حقاً تقدير تجربة الشعب المنسى المُهمل، مما يجعل للطبيعة صوتاً لتعبر عن اشمئزازها."(٦٥) كتب احد القساوسة من بور أغنية فى هذا المعنى.

انتبه الىّ يا إله السماء والأرض

من اجل حب الأنسان الذى خلقته.
الأنسان الذى يحمل حرابه لوحده،
انا فى ارض الخطيئة السودان
الطيور فى سمائها مندهشة
بالطريقة التى اصبحت بها يتيماً.
حيوانات الغابة
مرعوبة من هيكلى العظمى.(٦٦)

يبدو أن الدينكا يرون تلك الأحاسيس المتضاربة كما تعكسها النبوءة الإنجيلية فى كتاب النبى أشعياء النص ١٨، الذى كثيراً ما يُقتَبس كمرجع للعلماء الباحثين برهاناً على الصلة بين النيليين وتقاليد الكتاب المقدس.(٦٧) ويشار اليه ايضا كبرهان لعلاقة تاريخية طويلة بين عالم النيليين والاطار العالمى الواسع لوادى النيل والشرق الاوسط. ولكن هناك، ميلاً شائعاً ومتعاظماً لدى الجنوبيين ليروا فى ذلك الفصل نبوءة شاملة تعبر عن مأساتهم ومجدهم فى نهاية المطاف. وبالنسبة للجنوبيين تبرز النبوءة المتفائلة فى الصحاح، النصين ٦و٧ وهى نبوءة ليست مغرية وحسب، ولكنها محفزّة لأنها توضح بشكل مثير مستوى الدمار والوعد بالخلاص: "وتترك كلها لجوارح الجبال ووحوش الارض لتلتهما الجوارح فى الصيف وتتغذى بها الوحوش فى الشتاء. فى ذلك الوقت يُقْدِم الشعب الطويل القامة الاجرد الذى بث الرعب فى القاصى والدانى، الأمة القوية القاهرة التى تشطر الانهار ارضها هداية الى الرب القدير فى جبل صهيون، أسم الرب القدير."

يعتقد الناس ، ويُرسّخ اعتقادهم ذلك بالتعاليم المسيحية، بأنهم قد عانوا بما فيه الكفاية وأن خلاصهم اضحى قريباً. وللمفارقة، بينما يظل مصدر هذا العذاب، الذى من اجله يتضرعون للإله لمساعدتهم، شأناً سياسياً، يُحترم فصل الكنيسة عن الدولة فى تراتيل الدينكا الدينية. "فى التزام بقانون محظورات التبشير الموجّه لجمعيات التبشير المسيحية تحت الحكم الثنائى، الداعى لفصل العقيدة عن السياسة وسط المسيحيين، كانت تراتيل الكنيسة الأسقفية البروتستانتية تميل الى تقديم رؤى روحية وعقائدية، تاركة المواضيع السياسية بشكل خاص لنوع من الموسيقى الحديثة المؤلفة داخل حركة التحرير."(٦٨)

ولكن لابد هنا من التمييز بين النظرة الملتزمة من داخل الكنيسة، وبين النظرة الروحية الاكثر شعبية عن الحماية الإلهية الشاملة عند المآسى، القومية التى يسببها الانسان، اقتصادية كانت أم سياسية وترتبط فى النهاية بالحرب والظلم الناتج عنها ضمناً. فى ذلك الاطار تُعتبر القصيدة الروحانية التالية لأحد افراد دينكا أنقوك -والذى يُعدُ فيما عدا ذلك علمانياً- وثيقة الصلة بالموضوع. يستجير الشاعر بأرواح

اسلاف عشيرة باجوك المرموقة لتتوسل للإله انابة عنهم:

المحكمة تعقد بين السحب...
تأجلت المحكمة،
حضرت خالتنا
مع القديسات من الأعالى.
والجسد،
وجلسوا على ارض ابناء بيونق
ثارت عاصفة ترابية فى أبيي
الاعاصير الدوارة بلغت حد السماء:
يا آل أروب دى بيونق، لا شىء يمكن عمله
من الذى يدرى ما برحم الحكومة؟
حتى لو ساوونا بالارض ببنادقهم الملتحية
لن يمكننا أن نتوجه؟(٦٩)

قدم هذا التوجّه الديني ذو القاعدة الواسعة التقليدية، الارضية للتدرج فى اتجاه الاعتماد على الكنيسة. وهو الاتجاه الذى ظل يتكّون لعقود من الزمن ليحول الكنيسة المسيحية الى مصدر ذى قدرات وامكانات للخلاص من الظروف الضاغطة للإضطرابات الراهنة، التى تم الافصاح عنها بصورة واضحة بواسطة المراقبين منذ فجر الاستقلال. وحسب ما اورده ساندرسونز: "النهاية المفاجئة للإدارة البريطانية فى الجنوب تركت فراغاً عقائدياً وسياسياً، يبدو أنه سوف يملأ فى الغالب فى المدى القريب بالدم المسفوح دون طائل وعلى المدى البعيد بالاستيعاب الشمالى القهرى."

قدمت الارساليات وجسدت الكنيسة تعاليم وقيّم مكّنت الجنوبيين وبفعالية من تحدى ادعاء السودانيين الشماليين بتفوقهم الكامل بالاضافة الى المهارات التى كفلها التعليم. ومكّنت الارساليات والكنيسة الجنوبيين من تخطى الاهداف العقيمة وتجاوز الاسس "القبلية" غير المنسقة للمقاومة التقليدية الجنوبية. ساعدت سياسة الحكومة، القاضية بإقامة ادارات جهادية فى بعض المراكز على اسس اسلامية (والتي تم تكوينها خلال عدة أشهر من الأعوام ٦٥-١٩٦٦، بشكل سافر كإدارات للجهاد العسكرى)، ساعدت دون شك فى الربط بين الالتزام المسيحى والمقاومة المسلحة... وحتى داخل الكنيسة الانجليكانية، كانت المقاومة الفكرية العقائدية اقوى من سياستها الرسمية الداعية [للولاء]، و[التعاون] و[الصلوات من اجل رفع المعاناة]."(٧٠)

كتب مارك نيكل ايضاً بعمق عن التناقضات داخل عملية التحالف المدمرة بين التقليد والحداثة الغربية المسيحية؛ العملية التى كانت لها فى ذات الوقت امكانيات

خلاقة ومتجددة.

"شعب يقاوم بتضحيات جسام، التشرد، والاضمحلال السريع للتقاليد العريقة ولمؤسسات مجتمعه، مستغيثاً بالخالق. وحسب رؤية مجتمع الكنيسة وتأكيداته، قد يجد الدينكا البراجماتيون العمليون اليوم بعض السندللتحمل واعادة بناء بعض مما فقدوه.

اللافت للنظر، أن الكنيسة عملت فى هذا الوضع كعنصر محافظ على القيّم التقليدية حتى عندما كانت تقدم فرصاً جديدة... والآن، على كل، ليس فقط الشباب من المتقبلين للتغيير هم الذين يختارون الهجرة و التأقلم مع القيّم الجديده، لكن شمل ذلك الناضجين، والكبار، وعميقى الجذور الذين أُجبروا على التساؤل والتشكك فى افتراضات ظلوا متمسكين بها لوقت طويل، بعد التَغيير الذى لا يمكن علاجه والذى شمل بعض جوانب حياتهم التقليدية.(٧١)

جسب التعاليم المسيحية المثالية، تصل الدعوة للعفو درجة مصافحة "العدو". "بينما كان معتنقو المسيحية الجدد يترددون فى التخلص من العداوات القديمة، ظل قادة الكنيسة يصرون على وجوب مد التسامح الروحى ليؤدى الى التعايش الإيجابى مع المسلمين فى بيئة غير طائفية حيث: "نلتزم معاً فى مساواة وعدل بالوحدة كأخوان."(٧٢)

تحليل مارك نيكل لتلك التغيرات الدينية وسط الدينكا تعكس فى الاساس نظرة من داخل قيادة الكنيسة والتى تركز بتعقل على الجانب الروحى مبعدة عنه السياسة. دعت دوائر الصفوة المسيحية الجنوبية الى فكرة غرس المسيحية بوعى كعنصر اساسى ضمن الهوية الجنوبية. فالمسيحية، بالاضافة الى عناصر أخرى مثل اللغة الانجليزية واللهجات المحلية تمثل النموذج الحديث المنافس للنمط العربى الاسلامى فى الشمال. ومثل كل المواضيع الحساسة المتعلقة بالنزاع، فإنه ربما لا تتم الدعوة لوجهة النظر هذه بشكل علنى، وحتى ربما لا يُعبر عنها بواسطة القيادة، وخاصة من جانب الحركة الشعبية لتحرير السودان وفصيلها العسكرى، ولكنها تشكل المحتوى الاساسى ضمن الاطروحات السرية لصراع الرؤى.

الديناميكية العسكرية:

يبدو أن السودان يمر بمفترق طرق حاد بين المفهوم الحديث للدولة والنظام التقليدى. تقليدياً، تحكم الزعامة عن طريق الاقناع وتخفيف حدة تشدد الشباب من مجموعات سن المقاتلين عن طريق نفوذها المعنوى. فى الدولة الحديثة، تحتكر مؤسسات الدولة قوة السلاح للحفاظ على السلام الاجتماعى والسياسى. فى هذه المرحلة الانتقالية، يعكس زعماء الحكومة استعمال سلطة الدولة، وابراز قيم الرجولة

للتقليد العسكرى الشبابى. ولأن الدولة ليست قوية بالقدر الكافى لتحتكر السلطة، ولانها ليست محايدة بالقدر الذى يجعلها تقف محايدة فوق الاقسام التقليدية المتنازعة، فإنها تميل لذلك لأن ينظر لها، بل تقدم نفسها، منافساً على نفس مستوى المقاتلين المتنافسين التقليديين.

ويكمن جوهر المشكلة فى الخلط بين الزعامة والقوة؛ وقد برز ذلك أولاً فى السودان، عندما استلم الجنرال عبود السلطة عام ١٩٥٨. فى سيل من الاغانى القبلية تم تمجيد عبود "لرجولته" لأن السلطة كما كانوا يقولون حينها قد آلت لمن يملكون قوة السلاح. ونُصح منْ لا يملكون القوة بالابتعاد والتخلى عن المطالبة بالزعامة. وكما عبّرت احدى الاغنيات عن حكم عبود:

بلادنا اصبحت محكومة بقوة السلاح

قائدنا العظيم، عبود يحكم بلادنا.

تلك النظرة، التى نبعت فى الوسط، اخذ اثرها ينداح لينعكس على القبائل. تُلمّح اغنية فى مدح الزعيم الاكبر لاحدى قبائل الدينكا الى استغلاله للقوة فى العلاقات القبلية، مستغلاً شباب المقاتلين بدلاً عن اسلوب الوساطة التقليدى لزعماء القبائل:

هذا وطن سوف ننازعه بقوة السلاح،
وسوف يتفرج من لا يحملون السلاح.
شبابنا المقاتل قد هجم وقتل العرب.

وبنفس القدر، وجد الشباب، خاصة فى الجنوب، ممنْ تلقوا التعليم كخطوة نحو تقلد القيادة الحديثة لشعبهم، وجدوا انفسهم فى حيرة، لأنهم لا ينتمون الى مجموعة -شباب المقاتلين التقليدية ولا يمثلون جزءاً من سلطة الرجولة فى الخرطوم. اعدّهم التعليم لدور قيادى داخل اطار الدولة، ولكن، أُنكِر عليهم ذلك الدور الحديث، ولهذا انخرط العديد منهم فى النشاط التقليدى للمقاتل داخل حركة التمرد. وتعكس اغنيات الحرب العدائية، فى الجنوب خلال حرب السبعة عشر عاماً الأولى، موقفهم بصورة جيدة. تؤكد الأغانى العلاقة بين دور المقاتل التقليدى وبين الدور الذى يُطلبُ فيه من المتمردين الآن النضال ضد المظالم التى ألحقها بهم العرب. توصف تلك المظالم بأنها "شرور الماضى" - المعنى الذى يلمّح لذكريات الرق. ولأن الدينكا يعتقدون بأن الإله يكره الرق، فإنهم يتوسلون اليه ويتوقعون منه أن يوفقهم ويبارك خطاهم فى نضالهم العادل:-

النزاع، النزاع
نزاع الجنوبيين مع الشماليين
نزاعنا لن ينتهى مطلقاً...

سوف نثأر لشرور الماضى،
وإذا ما نجحنا فى ثأرنا
سوف يباركنا الإله...
باركنا يا ايها الإله
نحن دينكا بحر الغزال
يا للنزاع، يا للنزاع.

فى الظروف الراهنة، ومع الاضمحلال المتزايد لنظام مجموعات-العُمر الجنوبى الذى صاحب انهيار المجتمع التقليدى، ومع تحضّر المجتمعات الريفية، كان على الشباب التقليدى أن يختار بين التمرد أو الهجرة من أجل العمل فى الحضر. الشعور التقليدى لتحقيق الرجولة، الذى يتعارض مع الإهانات التى يتعرضون لها كعمال فى المراكز الحضرية، يعمل على دعم تمردهم. فالشباب من المتعلمين، ممن تم اعدادهم للقيادة ولم ينالوها، راحوا ينظرون الى طبقتهم المتعلمة كمجموعة-مقاتلين حديثة لها دور جديد. يتعارض هذا الدور ، ولكن يمكن أن يقارن، بالواجبات التقليدية للشباب ويترسّخ ايضاً بالتقليد الذى يعترف ويشجع الثقة بالنفس. وباعتبار هذه العوامل، يميل الشباب المتعلم الى التمرد. الغالبية العظمى من مقاتلى الجيش الشعبى لتحرير السودان يتم تجنيدهم من بين هذه الطبقة.

الى جانب تلك التطورات، تعاظمت سياسات الاعداد العسكرى حديثاً بسبب الميليشيات القبلية. فى حديثه للقاء عام عام ١٩٨٩، فسر محمد صالح استغلال الميليشيات القبلية عبر تحليل مفهومين: 'عادة التكوين القبلى و "عدم المشاركة" أو تقلص بنفوذ الساحة السياسية.(٧٣) وللبرهان على العودة للى القبلية، يشير صالح الى السياسات الاقليمية اثناء اتفاقية اديس ابابا، والى الحركة المعادية للدينكا بالدعوة لاعادة تقسيم الاقليم بقيادة سكان الاستوائية، مع التجزئة الداخلية المتزايدة داخل الجنوب والشمال. وكما رأى صالح، فإن سلوك الأحزاب السودانية، بعد سلطة مايو، أوضح بأنها لم تكن فقط تعتمد على استمرارية القبلية، بل عمقت قيّمها. لقد ذهبت الاحزاب ابعد من استغلال الاثنية من اجل اهداف سياسية قصيرة الاجل، واستغلت الميليشيات القبلية لخوض حرب اهلية انابة عن الدولة. وفى مواجهة دولة ضعيفة، كانت تقاوم من اجل البقاء بدلاً من النمو والتطور، بدأ الناس فى استبعاد أى مفاهيم عن التحديث السياسى وركنوا الى الاهتمام بالسياسات المحلية. وكانت النتيجة المزيد من الرجوع الى القبلية ورفض مفاهيم الدولة والأمة الحديثة البعيدة عن الادارك القبلى. لذلك، اتخذ الرجوع الى تدعيم القبيلة مسارين: (أ) تقليد تسليح مقاتلى القبيلة و(ب) استغلال الوحدات القبلية بواسطة الصفوة المتعلمة والسياسية فى الشمال والجنوب كمصدر رئيسى للسلطة، مما ادى الى تحجيم دور الساحة السياسية الحديثة."(٧٤)

إن مفهوم ضمور الساحة السياسية الحديثة، أو "عدم المشاركة" مأخوذ من نلسون كاسفير، والذى يُعَرِّفه بـ: "تقليص أو انتفاء النشاط السياسى نتيجة لإختيار أو عدم اهتمام أو إكراه."(٧٥) يحاجج صالح، بأنه، وفى حالة السودان، يُعدّ مفهوم (الرجوع الى القبلية) اكثر دقة من مفهوم (عدم المشاركة). إنه يرى تقلص المؤسسات السياسية الحديثة فى مواجهة تقدم القيّم القبلية، العملية التى تتدعم بانعدام التسامح السياسى بين القوى المتحاربة، مما يؤدى الى الإبقاء على واستمرارية المشاعر القبلية لتدعيم المكانة السياسية. وفى رأيه، ان عدم المشاركة لذلك، ليس سببه الاختيار، أو الاكراه، أو عدم الإهتمام كما اشار كاسفير، ولكنها المشاركة الواعية للناس فى الحرب الاهلية التى تحرّض عليها الصفوة.(٧٦)

وبالنظر للوضع من زاوية اخرى يمكن الدفع بأنه إذا فشلت الحكومة فى ضم المجموعات الأثنية المختلفة فى دولة حديثة، فإن تلك المجموعات سوف تنقلب الى "هوياتها" التقليدية بهياكلها وقيّمها وممارساتها القبلية.وبالتالى تبدأ جهود التحديث بدورها استغلال تلك الهياكل بوصفها وحدات البناء الافضل من ناحية اقتصادية ووظيفية.

فى مثل هذا الوضع، اصبح احياء واستغلال تقليد مقاتلى القبيلة لأغراض عسكرية واضحاً ومدمراً. وكما يوضح صالح أن عسكرة المجموعات القبلية قد تم اتخاذه مع الإدارك التام لدوافع الغزو، والسلب، وسرقة المواشى من القبائل المهزومة، مما يشكل جزءاً من الحرب التقليدية. "يبدو أن الدولة قد دفعت كل القطر الى الوراء الى عهود ما قبل دخول الأستعمار، واشعلت الحرب بين القبائل باضافتها لبُعدٍ جديد بتوفير الأسلحة الحديثة؛ التوجّه الذى يُظهر المستعمرين على انهم ملائكة فى حفاظهم على القطر موحداً، وابقائهم للقبائل المتحاربة تحت مظلة القانون والنظام."(٧٧)

تفاقمت المشكلة بالاستعداد المتبادل للدخول فى عمليات عسكرية، لان تلك السياسات تجد تربة خصبة فى تقاليد كلٍ من القبائل الجنوبية والشمالية. سبق ايضاح الثقافة العسكرية للنيليين. كما ان قيّم المقاتلين عند الحمر، القبيلة العربية المسلمة والمنافس التقليدى للدينكا، تكاد تكون مشابهة لقيّم النيليين العسكرية(٧٨). كتب إيان كنيسون:

"عند عملية ختان الصبيان، تتجمع الفتيات ويغنين "إذا بكيت فلن أغنى لك" وخلال سنوات المراهقة عندما تهدى الفتيات الشبان حراباً مصقولة بدقة مع تحديهم باصطياد فيل أو زرافة؛ ومروراً بفترة الخطوبة والمصاحبة والزواج المبكر حين تطلب الفتيات وامهاتهن الهدايا القيّمة وعطايا الزواج، وحتى بلوغ مرحلة النضج وفى حفلات الزواج عندما (تُشكّر) النساء المتقدمات فى السن قوة وشجاعة

رجال جيلهن، يصبح الشباب من قبيلة الحمر بذلك تحت ضغط نفسى مستمر ليبرهن رجولته على ضوء القيم التى تمجدها نساء الحمر، ويتمسك الرجال بها وتنعكس فى استماع الرجال بشغف لتلك الاغانى، كما تشغف بها النساء اللاتى يؤلفنها". (٧٩)

يوضح كنيسون أن التحول الى مقاتل يُعد أمراً روتينياً فى مرحلة الشباب وبدايات مرحلة الرجولة، ولا يُعتبر مهنة متخصصة، لأنه على الرجل اتباعها خلال مرحلة عمر محددة، عندما يكون راعياً نشطاً للماشية. خلال مرحلة الفروسية تلك يتم التركيز على بعض الخصال لدور الرجل، كالبسالة، الرجولة والإقدام. أمّا الصفات الاخرى، كالمهارة فى الحديث، الحكمة، واللطف يتم كبتها باعتبارها ملائمة لكبار السن. (٨٠)

وكما يوضح صالح، ان قيّم المقاتلين التقليدية هذه يمكن أن تتحول بسهولة وتوجّه الى القتال العسكرى الحديث، ولكن بعد تعديل مُقدّر فى الشكل، والمحتوى والبنية. العديد من القبائل فى الجنوب والشمال كوّنت وبصورة تلقائية مجموعات مسلحة لحماية نفسها. وجدت الدولة والحركة الشعبية لتحرير السودان وفصيلها العسكرى فى تلك القيّم العسكرية التقليدية اطاراً مؤسسياً جاهزاً للتجنيد ولرفع الروح المعنوية لدى مقاتليهم. "إن اعادة احياء تقليد المقاتل القبلى يعنى بأن القبيلة كسبت واحدة من قيّمها المفقودة- تماسكها الداخلى، الذى يتم الحفاظ عليه تقليدياً بتوجيه العداوات للغرباء والاجانب. وكانت المحصلة النهائية لذلك اعادة تنشيط القبلية بدلاً عن تحديث العملية السياسية." (٨١)

بينما قد تشير كلمة "الرجوع للقبلية" لهدف واستراتيجيّة محددة، فإن ما يتعلق بالأمر هنا يعتبر فى معظمه موقفاً براجماتياً عملياً ووسيلة انتهازية لاستغلال النزاعات التقليدية، أو بنظرة اكثر إيجابية، استغلال الإمكانات الثقافية والبشرية التقليدية لتكملة التقنيات الحديثة. المقاطع التالية من الاناشيد الحربية للجيش الشعبى لتحرير السودان تعد امثلة للخيارات التى اتخذها الشباب الجنوبى. هذه الخيارات لا تمثل فى الغالب عملية واعية لإعادة القبلية، بل هى استغلال لعملية قبلية من اجل انعاش واحياء نظرة بديلة للأمة. هذه الرؤية تؤكد على الهوية الجنوبية كواحدة من العناصر الضرورية للسودان الجديد. على ضوء هذا المفهوم فإن الوعى بالهوية المباشرة، التى تؤكد ذاتيتها، يمكن أن تعدّ قبلية. الاغنية الحماسية الاولى للمجندات تتحدث عن الموضوع العام للنضال من اجل التحرر كتأكيد للهوية، والتى يُعبّر عنها فى الاغنية بـ "برهنة الوجود" وتأكيد "العزة والكرامة" لـ "الامة".

"يا حركة النضال التحررى من اجل وطنى
عندما انتفضتُ ورفعت سلاحى عالياً

لاطلق النار واطرد بعيداً من يعتدى علىّ
منْ خان عزة وكرامة امتى!
ايها الرجل انهض وصوب لتقتل الجبان الذى خان حقيقة وجودنا
ومكارم امتنا
برهن له وجودك...
هبى، اختاه واطلقى عيارك نحو الجبان
برهنى له وجودك.
يا ايتها الارض ملك اسلافنا
لقد وهبنا لك دماءنا وانفاسنا الاخيرة
ليكن التحرر أو الموت
دع النضال يستمر حتى انتزاع النصر.
الشهيد تلو الشهيد
النضال سوف يستمر حتى انتزاع النصر."

وتصور الاغنية الحماسية التالية العَلَمَ ومعناه الرمزى:-
سوف نرفعك، يا علمنا، بأياد متشابكة متحدة
لونك الأسود، سوف يكون رمزاً للافريقيين
لونك الابيض، سوف يكون رمزنا للسلام
واليك انت، يا امتنا، اللون الاحمر
فى الذكرى الخالدة لشهدائنا الابرياء؛
لونك الرمادى اللبنى من لون نيلنا، مصدر حياتنا:
يا بلادى، الظلام ينقشع
ويعود الفجر
سوف اخطو رافعاً هامتى عالياً
فى ارض الوفرة والنجوم.
وبهذا يعبّر العَلَم عن الانتماء لافريقيا؛ التطلع للسلام؛ الالتزام للنضال المسلح من اجل العدالة، والتقدير للموارد الطبيعية، متمثلاً فى النيل.
وبالطبع فهناك تعظيم لقائد النضال المسلح فى المقاطع:-
"جون قرنق، لقد رفعناك
حافظ على البلاد موحدة، فأنت القائد
السودان بلدنا، بلدنا ، بلدنا."
تتضمن الموافقة على النضال المسلح تحت قيادة الحركة الشعبية لتحرير

السودان وجناحها العسكرى الرفض الضمنى لكل الترتيبات السابقة بين الشمال والجنوب، والتى يرى فيها الثوريون الجنوبيون تعبيراً إما عن خيانة من جانب زعمائهم، أو عمليات غشٍ وخداع للجنوب من جانب الشمال:-

"الاقليمية لن نقبلها بعد الآن

حكومة صغيرة، لن نقبلها بعد الآن

ماذا عن السودان، لمن نتركه؟

سوف ننتزعه،

حتى إذا قُتِلنا، فإنه ارضنا،

وفوق أى اعتبار آخر، يرى المتشددون الجنوبيون فى انفسهم الورثة الحقيقيين لكل بلاد السودان:

يا نميرى، عد الى بلادك.
البلاد يطلبها من يملكها
انها حرب تحرير وطنية.
انها أم درمان التى سوف ننازع من اجلها
حتى وإنْ كان ذلك عصياً.
ولن ننهزم.
انها الخرطوم التى ننازع من اجلها
حتى ولو كان ذلك عصياً
ولن ننهزم..
إنه السودان الذى نصارع من اجله
حتى وإن كان ذلك عصياً
لنْ ننهزم.
ايها الناس، الارض ارضنا.

ربما ولأول مرة بدأ الجنوبيون الاعتراف بالأمر البديهى، بأنهم قد اسهموا فى التشكيل العرقى للشمال. وبهذا لم تكن المجموعتان من السكان غريبتين عن بعضهما البعض، خلافاً لما رسّبه التاريخ المرير على وعيهما.

الانقسامات الراهنة داخل الجنوب

تشير وجهة نظر حديثة الى أن الانقسام الاخير داخل الحركة الشعبية لتحرير السودان وجناحها العسكرى غيّر بشكل حاسم معادلة النزاع، لأن هناك قتلى اكثر

عدداً فى الجنوب نتيجة للنزاع الداخلى، مقارنة بالحرب بين الجنوب والشمال، ولأنه لم يعد هناك جنوب واحد موحد للتعامل مع الشمال. وتلك الحجة تعقد الأمر ببساطة. بالطبع هناك نزاعات داخلية، يمكن أن تكون اكثر فداحة فى اعداد قتلاها مقارنة بالنزاع بين الشمال والجنوب؛ وإن النضال الجنوبى، بما فيه الموقف التفاوضى، قد تعقّد دون شك وضعف نتيجة لذلك التطور. هذه الحجج، على كل، تتجاهل القضية الرئيسية، وهى العلاقة بين الشمال والجنوب. الطموحات الشخصية والمطامع الذاتية تلعب دورها داخل هذا الأطار. الشمال، بالطبع يسعفه ان يشجع وحقيقة أن يدعم سياسياً ومالياً، الانقسامات داخل الجنوب لإضعاف النضال التحررى الجنوبى. والسماح لهذه الانقسامات لتضعف النضال الجنوبى التحررى، يصبح شبيهاً بالحجة القائلة بأن عنف الرجل الأسود ضد اخيه الأسود فى جنوب افريقيا قد عرقل نضال السود ضد حكم التفرقة العنصرية. التساؤل حول مطالب الجنوب من اجل اطار دستورى ملائم، أو حتى من اجل حق تقرير المصير، بحجة ان ذلك قد يثير عنفاً داخلياً فى الجنوب ضد بعضهم البعض، يصبح مثيلاً لانكار حق حكم الاغلبية للسود فى جنوب افريقيا، على ارضية أن ذلك سوف يؤدى الى تفاقم الصراع الداخلى العنيف من اجل السلطة وسط السود. تتجاهل تلك النظرة ايضاً حقيقة أن التنافس الداخلى، وحتى العنف، يكاد يكون مظهراً لكل الدول الأفريقية، وفى اماكن اخرى من العالم ايضاً؛ ولا يجب أن يحجب الاعتبارات الاساسية. إذا ما تُرك الجنوب لحاله، دون دور للشمال مثير للتعقيد، فلن يكون هناك سبب للاعتقاد بأن المشاكل الداخلية للجنوب يمكن أن تختلف جذرياً عن المشاكل التى تعانيها العديد من الدول الافريقية أو العربية، التى يُعترف بها رغماً عن ذلك، كدول لها كينونتها. النظرة الفاحصة للنزاع داخل الحركة الشعبية لتحرير السودان وجناحها العسكرى يمكن أن تساعد فى توضيح الموضوعات ذات الصلة لتبين بأن النزاع الداخلى لا يبطل القضية الاساسية للجنوب.

ربما اكثر الجوانب وضوحاً فى النزاع، والذى لا تثار حوله أى خلافات تذكر، يتمثل فى أهداف الحركة. إن الهدف المعلن للتيار الرئيسى للحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، هو تحرير كل البلاد من كافة انواع التمييز القائم على العرق، الدين، الثقافة، اللغة أو الجنس. والهدف المعلن لتمرد أكول-مشار - كونق، هو الانفصال للجنوب، ديمقراطية الحركة الشعبية لتحرير السودان، مع احترام حقوق الانسان داخل الحركة. النظرة الفاحصة تكشف عن وضع اكثر تعقيداً، املته تظلمات وطموحات شخصية ظلت تعتمل لفترة طويلة من الزمن.

لام اكول، الشلكاوى المعروف والمعترف بأثارته للتمرد داخل صفوف الجنوبيين، كان مهندساً اكاديمياً، ولعب دوراً سياسياً بارزاً داخل البلاد كعضو فى تنظيم "مؤتمر السودان الافريقى" (SAC)، وقاعدته بجامعة الخرطوم. ولّما كان أكول

متمكناً من اللغتين الإنجليزية والعربية فقد اصبح المتحدث باســـم المؤتمر (SAC).
عندما انضم للحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، زكّاه تاريخه للترقية الفورية كقائد عسكرى بعد فترة تدريب ميدانى وجيزة عاجلة، وهو القرار الذى تم بسببه انتقاد قرنق سرياً داخل الحركة لكونه تصرفاً صفوياً. تلقى ريك مشار، من النوير، وهو ايضاً اكاديمى سابق ومهندس نفس الترقية عندما انضم للحركة. اما غوردون كونق، النويراوى -والقائد السابق فى قوات انيانيا (٢)، التى كانت تدعو الى الانفصال، والذى تعاون بعدها، للمفارقة، مع الحكومة ضد الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها ضمن القوات الصديقة للحكومة- عاد وتصالَحَ فى النهاية مع الحركة وانضم لصفوفها. وخلافاً لريك مشار ولام أكول، كان كونق متواضع التعليم، ان كان هناك تعليم يذكر. ولكن، لّما كان مقاتلاً جسوراً فقد تم السماح له بالبقاء فى قيادته لقوات انيانيا (٢)، التى انضمت معه للحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها.

بينما نجح ريك مشار فى دوره الجديد قائداً محبوباً وسط مقاتليه، يبدو أن لام أكول عانى بعض الصعوبات فى العمليات العسكرية، وجرى بذلك نقله من القيادة الميدانية، لعمليات الاغاثة فى رئاستها بنيروبى. وتم الاعتراف بحسن ادائه؛ واقام صلات جيده بدوائر عديده من هيئات الاغاثة العالمية. وكان غالباً ما يمثل الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها متحدثاً فى المؤتمرات العالمية، وقائداً لوفود المفاوضات مع الحكومة؛ ومشاركاً فى اللقاءات الفكرية والعلمية ايضاً.

نُقل لام أكول بطريقة غير متوقعة من موقع مسئولياته فى الإغاثة الى وضع بلا مسئوليات محددة. فالتظلمات الشخصية، التى عبر عنها لام أكول سراً لعدد مختار من الاشخاص، بدأت تتطور الى شكاوى حول اسلوب قرنق فى القيادة وعن نقائص الحركة بشكل عام. وكان كل ذلك ينقل سراً داخل وخارج الحركة. بدأ التركيز على امور مثل انعدام القيادة الجماعية، وتمركز السلطات لدى شخص واحد، وعدم اتخاذ الاجراءات المناسبة ضد المخالفين السياسيين. وبالرغم من أن تلك التظلمات كانت مشتركة بشكل واسع، إلاّ أن الجنوبيين داخل وخارج الحركة كانوا يشعرون بضرورة عدم السماح لتلك المشاكل لتجرف الحركة عن هدفها المقدم وهو تكثيف النضال المسلح من اجل التحرر الذاتى. وبعد تحقيق الحرية، يمكن معالجة الخلافات الداخلية. ولكن اخذت تظلمات لام أكول فى التعاظم. كان لام أكول مع ريك مشار وغوردون كونق فى الناصر، حيث بدأ كما يبدو، فى حشد الدعم للضغط من اجل الاصلاحات داخل الحركة. وكانت بعض الرسائل المتبادلة بين لام أكول وجون قرنق خلال تلك الفترة، تنذر بصدام مرتقب.

وفى الوقت الذى دعا فيه جون قرنق القائد العام لإجتماع للقادة يعقد فى

توريت فى نهاية اغسطس ١٩٩١، كانت لدى لام أكول وريك مشار كل الاسباب، لأنهما كانا وقتها على وشك التمرد، للتخوف من مواجهة اجراءات تنظيمية، وربما الاسوأ من ذلك، لدى مواجهتهما للقائد العام. وكرد على الدعوة للاجتماع، وافقا على حضور المؤتمر بشرط السماح لهما بمصاحبة حراسهما، لكل مائتان وخمسون حارساً. وانتشرت اخبار مطالبتهما بالحراسة الخاصة بسرعة، مما اعتبر تمرداً.

فى ذلك الاثناء حدث تطور خطير، حين ادى تغيير القيادة الاثيوبية الى فرار مئات الآلاف من اللاجئين الجنوبيين عائدين الى السودان، بينما كانت الحكومة السودانية تقوم بقصفهم بالقنابل. بالاضافة الى ذلك، شنت اجهزة الاعلام العالمية حملة حول خرق مزعوم لحقوق الانسان من جانب الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، مع الاتهام الخاص بتدريب الاطفال فى معسكرات اللاجئين وتجنيدهم ضمن قوات التمرد. وكان لتضافر الحالة الانسانية المريعة؛ وحملة وسائل الاعلام الغربية ضد الحركة الشعبية؛ مع التظلمات المتزايدة ضد قيادة الحركة من قِبل بعض اقسام معينة منها، أن تعاظمت الضغوط على القائدين كول ومشار واجبرتهما على اتخاذ الخطوة الحاسمة بالتمرد على الحركة.

هناك سبب للاعتقاد بأن القائدين تلقيا تشجيعاً من بعض الممثلين المحليين لهيئات الاغاثة الدولية ومن بعض رجال الأعمال، ممنْ لم تكن لديهم نظرة ايجابية تجاه تحالف قرنق مع الرئيس الاثيوبى الماركسى المخلوع منجستو، بل كانوا يشعرون بأن هدف قرنق لتحرير كل السودان ظل امراً طوباوياً، وبأنه على الجنوب أن يكون أكثر واقعية بالدعوة للانفصال. ولو طرح القائدان المتمردان قيادة بديلة على تلك الأسس مع وعد بالديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، لكان فى امكانهما الاعتماد على الدعم العالمى. لن يأتى ذلك الدعم فقط فى شكل مساعدات انسانية اكبر، ولكن فى صورة دعم سياسى وتنموى ايضاً - مع نظرة تركّز على احتياطيات البترول فى الجنوب. أمِل ريك مشار ولام أكول ايضاً فى ان يجد تحركهما مساندة زملائهم من القادة، الأمر الذى قد يشعل هبة عارمة ضد قيادة جون قرنق من جماهير الجنوبيين؛ الذين يُفتَرض تأييدهم للانفصال.

عندما اعلن ريك مشار ولام أكول معارضتهما السافرة كان جون قرنق مجتمعاً مع قادته الاثنى عشر الآخرين. وكان غائباً ايضاً القائد يوسف كوه، قائد قوات جبال النوبة، الذى كان حينها منخرطاً فى عمليات عسكرية، وارسل تأييده لجون قرنق. ولمّا لم يُوافق على طلب القائدين، فقد تم تعدّيل رسالتهما، وتم تقديمها على انها "ثورة زاحفة" مبنية على المثل الرفيعة للديمقراطية، وحقوق الانسان، وعلى الهدف السهل المنال- الانفصال. تنازل لام أكول عن القيادة العسكرية لريك مشار، ليتولى دور الناطق الرسمى لحركتهما الانفصالية، متحدثاً فى اغلب الاحيان فى

العواصم الخارجية. بتلك الصفة، ورجع بهذا لمجاله السياسى المعهود ونجح فى بعض الاتهامات التى كانت تواجهه من داخل الحركة، وحقق لنفسه درجة من الندية مع قرنق كزعيم للمجموعة المنشقة فى نظر العالم الخارجى.

وبالنظر الى الانقسام من منظور قبلى استفادت انيانيا(٢) المكونة من النوير، الموقف، وبتعاونها مع معسكر ريك-لام-وغوردون، اغارت على اراضى الدينكا بوحشية غير معهودة، اغتالت البشر ونهبت الابقار. ردت الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها بوحشية اشد عنفاً. والشىء المفجع حقاً هو الانقسام الخطير الذى حدث والجراح العميقة التى افرزتها المواجهات بين اناس كان يجب أن يجمعهم خطبهم والتحدى الذى يواجههم متحدين فى نضالهم من اجل التحرر.

فى هذا الاثناء، كانت الخرطوم تبحث عن مصلحة قصيرة الاجل من هذا الخلاف، حين بدأت مفاوضات مع المجموعة المنشقة، التى رحبت بالمبادرة بشغف. فى محادثات عقدت فى فرانكفورت بألمانيا فى يناير ١٩٩٢، دخلت المجموعة المنشقة فى حوار مع مندوب الخرطوم، على الحاج، عضو الجبهة الإسلامية القومية، الذى سبق وتعامل مع لام أكول. بينما ادعى لام فى البداية بأن موقف المجموعة فى محادثات فرانكفورت كان يهدف لتحقيق الانفصال للجنوب، إلاّ أن الاتفاقية التى وقّعها مع على الحاج وافقت على موقف الحكومة الداعى لإطار فدرالى لفترة انتقالية. وأصرت حكومة الشمال على أن تكون هذه الفترة طويلة بدرجة تكفى لاختبار تجارب الوحدة، وبعدها يمكن السماح ظاهرياً للجنوب تحديد طبيعة العلاقة مستقبلاً عن طريق الاستفتاء. ان هدف الانفصال، والذى بسببه تم شق وحدة الحركة، تمت مساومته لمصلحة وعد شمالى آخر غامض، كان الغرض منه تدعيم الأطروحات الشمالية. وانسحب اثنان من الضباط، سبق اقناعهما بدعوة الانفصال من المجموعة المنشقة، عندما قرر لام أكول الاتفاق مع على الحاج.

ومنذ ذلك الحين، اخذت الانقسامات داخل الجنوب فى الاتساع والتفشى. انقسم ايضاً وليام نون -نائب القائد العام، من النوير، الذى برغم أُميته، حاز على احترام وتعاطف عظيم داخل الحركة الشعبية وجيشها كبطل حرب- وترك الحركة لاسباب حقيقية واخرى مدبرة من الخرطوم. تمرد العديد من القادة الذين ظلوا معتقلين فى الجنوب لعدة سنوات، ومن بينهم بطل حرب آخر ونائب سابق للقائد العام، كاربينو كوانين بول، وأروك ثون وأتيم قوالديت، الذين هربوا وانضموا الى التمرد ضد قرنق. انضم هؤلاء الى السياسى المخضرم جوزيف أدهو، وتجمعوا فى كونقور فى نهاية مارس ١٩٩٣، للتخطيط من اجل الاطاحة بجون قرنق. تم الهجوم عليهم من جانب التيار الرئيسى للحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، قُتِل جوزيف أدهو بينما تمكن الآخرون من الهرب لمواصلة حملتهم ضد قرنق والتى

تحولت الى معركة شخصية مريرة. وجنت الحكومة بالطبع ثمار هذا النزاع داخل الحركة.

من البديهى، أنه، ومهما كانت الفائدة التى حققتها الحكومة من الازمة الداخلية، الاّ انها لابد أن تكون فائدة قصيرة الاجل، لان تظلمات الجنوب وروح المقاومة ضد الهيمنة الشمالية عميقة الجذور ومتغلغلة بدرجة لا يمكن اجتثاثها بالانقاسامات الداخلية أو بالاعتماد على بعض القادة الافراد. إن اكثر ما تحققه مثل تلك النزاعات الداخلية هو اطالة امد الحرب والمعاناة البشرية.

قدمت المجموعة المتمردة، على كل، بعض المساهمات. لم تقم فقط بطرح بعض القضايا عن التنظيم الداخلى، والمشاركة الواسعة فى اتخاذ القرار، والاحترام الاوسع لحقوق الإنسان، بل انها ايضاً اجبرت الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها اعادة فحص اهدافها من اجل التحرر الوطنى واقامة سودان جديد. يقبل الجنوبيون عامة مبادىء الديمقراطية وحقوق الانسان التى يجب اتباعها، مع مراعاة الظروف الضاغطة التى تمر بها حركة النضال التحررى. ان هذا لا يعنى مساومة تلك المبادىء المثارة، ولكن فقط ادراك ما يحدد تطبيقها.

يعترف القادة الجنوبيون، كما يجب ان يكون لام اكول قد ادرك ايضاً، بأن الانفصال لا يمكن تحقيقه بطلب من السلطة المتحكمة لتمنحه تكرماً. ويعتقد التيار الرئيسى للحركة بأنه يتحقق فقط إذا ما فرضته ظروف المعادلة العسكرية؛ وإنه لمن الخطأ الإفتراض بأن الجنوبيين، بمنْ فيهم قادة الحركة الشعبية وجيشها، قد تخلت عن خيار الانفصال. فى الوقت الذى قامت فيه المجموعة المتمردة بإعلان خطوتها، كان العديد من الجنوبيين، من مثقفين وسياسيين، ورجال دولة يجتمعون فى إيرلندا لتدارس البدائل التى يجب ان يختار الجنوب من بينها. وتمثلت الخيارات فى: اقامة سودان جديد ديمقراطى علمانى؛ نظام تعايش فدرالى أو كونفدرالى، أو الانفصال التام، مع الابقاء ربما على بعض الخدمات المشتركة. ورأى اجتماع قادة الحركة الشعبية وجيشها عام ١٩٩١ فى توريت العمل من اجل تقرير المصير للأقاليم، إذا ما اتضح بأن خيار السودان الجديد المتفق عليه قد اصبح غير مقبول أو غير قابل التحقيق، وبهذا يكون الجنوب وبطريقة ما قد التقى حول اجندة تحافظ على التطلعات نحو سودان جديد، دون تكبيل تحركه داخل هذه المعادلة، بل خلافاً لذلك، احتفظ الجنوب بحقه فى اتخاذ البدائل لخيار الوحدة.

وفى هذا الصدد، توضح قيادة الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، باستمرار، بأن لدى كل من الداعين للانفصال والذين يرغبون فى سودان جديد، هدفاً مشتركاً لأن الاطروحات الوطنية تتضمن بشكل تلقائى التطلعات المحلية. السودان المتحرر يعنى بالتالى الجنوب المتحرر، ولكن، اذا كان الانفصال هو

الهدف، فإن القتال من اجل سودان جديد ديمقراطى وعادل سوف يحقق دعماً اقليمياً اعظم من دعم القتال من اجل الانفصال. والانفصال كهدف سوف يستفيد بهذا من حركة النضال من اجل العدالة داخل اطار الوحدة. وإذا ما حدث وفشل الهدف النهائى لخلق سودان جديد، فان الهدف الاقليمى لتحرير الجنوب، سوف يكون تحقيقه ممكناً وبطريقة عملية من خلال ذلك النضال.

من الخطأ استبعاد امكانية تحقيق السودان الجديد، الذى يمكن ان يحرر السودانيين من الهيمنة العربية الاسلامية لعدة اسباب. الاول، ان النضال الذى يقوده الجنوب من أجل العدالة قد إمتد لمساحات واسعة خارج نطاق الحدود الجنوبية التقليدية، وتحديداً لجنوب كردفان [النوبة]، وجنوب النيل الأزرق، ودارفور ومنطقة البجا. لقد بدأت بالفعل التحركات فى تلك المناطق، وبغض النظر عن كونها جزءاً من الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، أو مستقلة عنها، إلاّ انها تتعاونْ على المستوي القومي. ولا يستبعد تَصور توحيد حركات تلك الأقاليم لجهودها فى المستقبل لتزحف نحو الخرطوم لتحرير القطر بأكمله، لاعادة صياغة الهوية الوطنية تحت اطار دستورى يكفل المشاركة التامة، التوزيع العادل للثروة والاحساس الجديد بالشرعية.

تنسق قيادة الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، الى جانب ضمها لشماليين ذوى خبرات ومكانة مرموقة، تنسق ايضاً وتتعاون الآن مع قوى سياسية شمالية اخرى، وهى لهذا بعيدة كل البعد عن كونها طوباوية أو غافلة بدعوتها للتطلعات المعلنة. لتحقيق أىّ من الهدفين: اقامة السودان الجديد أو تجزئة الأمة، حتى وإنْ تم ذلك تحت مظلة النضال المشترك من اجل سودان جديد موحد. والهدفان معقولان. وتحقيق أى منهما سوف يعتمد فى النهاية، وبقدر كبير، على إعمال الحنكة السياسية، أو اغفالها من جانب القادة السياسيين فى الخرطوم خاصة.

مع انقسام الشمال بين حكم الأصوليين، والأحزاب السياسية التى اطيح بها، وتشرذم الجنوب بالتمرد الداخلى والقبلية التى افرزها، ومع تحالف مجموعات المعارضة فى الشمال والجنوب الآن تحت تنظيم التجمع الوطنى الديمقراطى، فإن النزاع قد اتخذ بُعداً جديد معقداً يجعله اكثر صعوبة. وبالرغم من الدور الرمزى للقيادة الشرعية، المكونة من القادة العسكريين الذين تم ابعادهم بواسطة إنقلاب الاصوليين، فإن مجموعات المعارضة السودانية الشمالية ليست لديها قوة عسكرية قادرة يعتمد عليها لمواجهة النظام، ولهذا تتجه الى الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها كحليف؛ وبدون ذلك تفتقر المعارضة الشمالية للقوة، مما يعنى بانه ليس من مصلحة المعارضة الشمالية أن تتوصل الحركة الشعبية وجيشها لاتفاق مع

الخرطوم لمعالجة القضية، من منظور النزاع بين الجنوب والشمال فقط.

ومن جانبها، فإن الحركة قد حددت بأن القضية وطنية وليست جنوبية. فهي تضم فى تركيبتها قوات مقاتلة من اقاليم معينة فى الشمال وافراد من كل انحاء القطر. ان أى تسوية للنزاع على اسس الشمال والجنوب يجب ان تضع فى الاعتبار ذلك البعد الداعي للتعقيد وتوسيع النزاع. اضافة الى ذلك، وبما أن الحركة الشعبية تدرك بأن التحالف مع مجموعات المعارضة يعتبر اضافة سياسية فى النضال ضد الحكومة، فإنها تتقبل مشاركة الاحزاب السياسية الشمالية فى موقفها، بأن المشكلة تتمثل فى الاصولية الاسلامية، ورفض الديمقراطية، والانتهاك الفظ لحقوق الانسان فى كل ارجاء السودان، اكثر من كونها نزاعاً بين الشمال والجنوب. ويذهب ذلك التوجّه الى ابعد من ذلك، بالنظر للنظام واصوليته كخطر يتهدد المنطقة والعالم. ويطغى على الاسباب المباشرة للنزاع، الاطار الاوسع والاطروحات العديدة، مما يجعل احتمالات حل القضايا الجوهرية، التى فجرت العنف اصلاً، اكثر بعداً.

شجعت الانقسامات داخل الحركة الشعبية ايضاً على بروز حسابات انقسامية اخرى قصيرة الاجل تحرّف قضايا النزاع وتعقدّ احتمالات حلها. من وجهة نظر الحكومة فى الخرطوم، فإن احتواء المجموعات المنشقة يجعل من الممكن تحقيق تسويات جزئية بقدر اقل من المساومات، كوسيلة لاضعاف التيار الرئيسى للحركة. وبما أن المجموعات المنشقة ضعيفة وغير فاعلة فإنها تجد نفسها مرغمة للتعاون مع نفس الحكومة التى سبق وشنت ضدها حرب الانفصال. لا تتوفر خيارات أخرى للمجموعة المنشقة خلاف عودتها لصفوف التيار الرئيسى للحركة الشعبية، لأنها سوف تكون كلية تحت رحمة الحكومة. ولتحويل هذا الوضع القائم لتحرك مفيد، فإن اقصى ما تتوقعه المجموعة المنشقة يتمثل فى تسوية جزئية تمنح الوضع الفدرالى لاعالى النيل، المنطقة التى تقع تحت سيطرة المنشقين اسمياً، والتى يمكن لقوات الحكومة استردادها بسهولة متى ما شاءت. من الممكن ان تكون الحكومة قد وضعت ضمن حساباتها، أنه فى حالة استتباب الأمن فى اعالى النيل، يصبح من الممكن استغلال بترول بانتيو لانقاذ الاقتصاد، مما يدعم الحكومة، ليس فقط لمواصلة الحرب فى الجنوب، ولكن لترسّيخ وضعها فى الشمال ايضاً. بينما يبدو كل ذلك معقولاً من المنظور التكتيكى أو حتى الاستراتيجى للحكومة، إلاّ أنه لا يمكن أن يكون اساساً يمكن المحافظة عليه واستمراره كحل عادل ودائم يدعم العملية طويلة المدى لبناء الأمة. حقيقة الأمر، تشير التطورات الراهنة، ومن ضمنها تمرد النوير المدعوم جماهيرياً، والذى تمت قيادته دينياً ضد الحكومة، تشير الى ان مثل هذه التوقعات الحكومية تُعدّ امراً لا يعتد به. والواقع، فإن الحكومة تغازل المجموعة المنشقة والتيار الرئيسى للتفاوض، مما يؤكد خطورة تكتيكات الحكومة للتفريق والتحكم فى نزاع قائم على مظالم حقيقية عميقة الجذور.

ادى التداخل بين النزاع الرئيسى بين الشمال والجنوب وبين النزاعات الثانوية داخل الشمال والجنوب بذلك الى تشابك وتعقيد المشاكل المتعلقة بالنزاعات، مما جعل حلها اكثر صعوبة. السؤال الحاسم الآن هو ما اذا كان ممكناً فض النزاعات، حسب اسبقياتها من حيث حجمها وامكانية حلها ومعالجتها حسب ترتيب اهميتها وضرورة استعجال حلها، ولكن فى اطار حل النزاعات بكل اشكالها ومستوياتها المعقّدة. هل يجب ارجاء انهاء الحرب فى الجنوب حتى تحل كل القضايا المتعلقة بالأصولية والديمقراطية وحقوق الأنسان؟ هل الاجماع التام فى الشمال شرط لازم لأى تسوية مع الجنوب؟ هل من الممكن ان تسّهل التسوية مع الجنوب الاجماع فى الشمال؟ وبنفس القدر، هل تعدّ وحدة الجنوب شرطاً ضرورياً لانهاء الحرب فى الجنوب، أو هل من الممكن أن تتحقق تسوية ذات قيمة ومعنى مع فصيل منشق؟ أنها بعض الاسئلة التى ليست لها اجابات سهلة. وبهذا يجب ان يكون التوجه الرئيسى السعى والبحث الصادق عن سلام عادل، ووحدة وطنية شاملة ودائمة، وعملية داعمة ودائمة لبناء الأمة. لا يمكن تحقيق مثل ذلك الهدف من خلال حسابات وتكتيكات قصيرة الاجل تهدف الى تعزيز موقف لأحد الاطراف أو لاضعاف موقف الطرف الآخر.

من الواضح، ان ميزان الحق والباطل سوف يميل لمصلحة أى مجموعة يُنظر اليها بأنها تناضل من اجل القضية العادلة للجنوب داخل اطار الأمة. بالرغم من اضعاف موقف الحركة الشعبية وجيشها بفقدان الدعم الاثيوبى وبالصراع الداخلى، الاّ انها ما زالت حركة التحرير الموثوق فيها بالرغم من الحملات والانتصارات التى حققتها الحكومة اخيراً. لا يمكن التنبؤ كلياً، بتأثير التحولات فى القوة العسكرية، ولكن هناك كل الاسباب الداعمة للاعتقاد بأنه لا يمكن للحكومة ان تحقق نصراً حاسماً على الحركة.

التحدى الجنوبى للأمة

ان دعم وترسيخ نظام القيم الثقافية التقليدى للجنوب بواسطة قوى التحديث، قد اعطى الجنوب نموذجاً منافساً للأمة. ويمكن القول بأن هذا النموذج يعدّ اكثر قابلية للصمود والاستمرارية مقارناً بالنموذج المقترح من جانب الاصوليين فى الشمال، لأنه، وبالتحديد، اكثر اتساقاً مع المفهوم العلمانى للدولة الحديثة فى الاطار العالمى المتداخل. ومع ذلك، فإن نموذج الحركة الشعبية المقترح يتعثر لصلته بالجنوب، الذى تحدّه الاقليمية، بالرغم من ان النموذج يكسب ارضية فى افريقيا السوداء. للنموذج الشمالى تميّز مكتسب من حقائق الواقع السياسى على المستوى القومى، مع دعم العالم العربى الاسلامى له، بالرغم من أنه يميل الى عزل افريقيا

السوداء. القوة القومية للنموذج العربى الاسلامى تفسر سبب فشل الحكومات التى اعقبت نميرى فى الغاء قوانين سبتمبر الاسلامية سيئة السمعة، التى تم ترسيخها الآن بجهود الحكومة الراهنة ليصبح حكم الشريعة كاملاً. ومع هذا، فان الحركة الشعبية، التى تمثل انصهاراً لعناصر من التقليد والحداثة، تشكل التحدى لدعاة النموذج العربى الاسلامى.

وتكمن جاذبية الجنوب للشمال فى ضعفه وتخلفه، مما يجعله مادة خام يسهل تشكيلها بصورة امثل على النموذج العربى الاسلامى للامة وليس على الطريقة المسيحية الغربية الأستعمارية. وكما كتب احد الشماليين، "ان إبعاد الاسلام عن الجنوب كان قد تحقق فقط على حساب قدر كبير من التخلف، ولهذا فإن الجنوبيين ليسوا فى وضع ليلعبوا الدور المؤثر الذى حققه المسيحيون فى بلدان ذات اغلبية مسلمة مثل نيجيريا، السنغال ولبنان. والنتيجة للمفارقة، هى أنه كلما اصبح الجنوب اكثر قوة، كلما تعاظم احساس المسلمين الشماليين بالتحدى، وبالتالى تزايد تمسكهم بهويتهم الدينية."(٨٢)

بينما ظل الجنوب يحسّن من وضعه بالتعليم، ويطوّر هوية حديثة مدعّمة بالمسيحية، الثقافة الغربية، والقوة العسكرية، ادى بروز الندية بين النموذجين المتنافسين الى جعل الجنوب قوة يصعب معها تجاهله أو استغلاله. ولكن كلما كان النظر لتظلمات الجنوب اكثر جدية، كلما اصبح اكثر وضوحاً بأنه لا يمكن معالجتها داخل الاطار العربى الاسلامى الراهن. ونتيجة لذلك يشكل الجنوب تهديداً حقيقياً للنظام: اما باعادة تشكيل الاطار الوطنى جذرياً، أو بالهزيمة الحاسمة للجنوب والسيطرة عليه؛ أو ان تخاطر الدولة بالتمزق والانهيار. يبقى السودان متأرجحاً بين هذه الخيارات الصعبة. ومع الادراك بان التنازلات المطلوبة صعبة التحقيق، فإن الحكومة فى الخرطوم تصير اكثر ميلاً لاتخاذ خط اكثر تشدداً، راجية بذلك كسر ظهر الحركة الشعبية وجيشها وجعل تلك المجموعات اكثر انصياعاً لقبول الاقل مما يطالبون به حالياً.

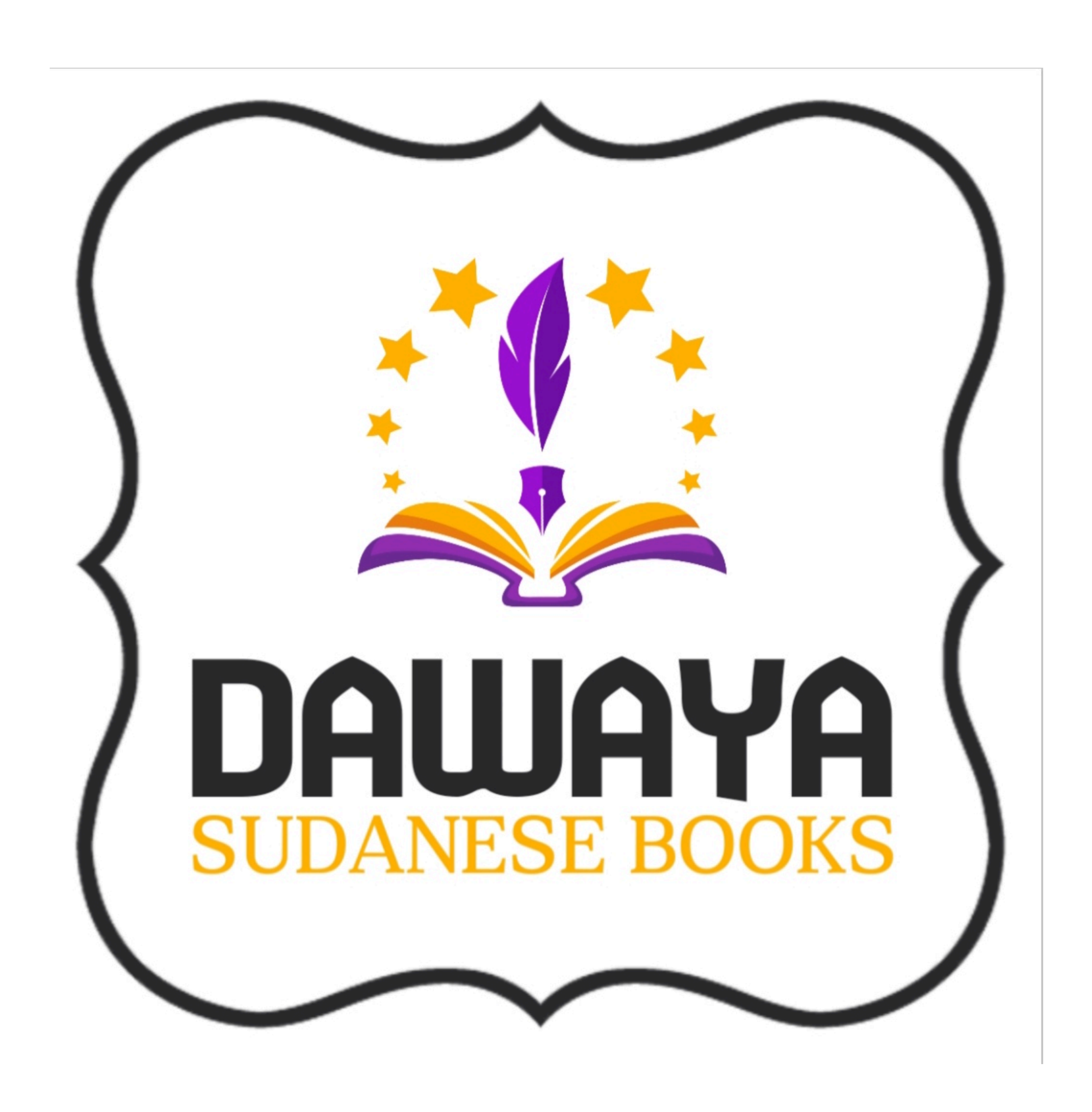
ولكن، وحتى فى ظل الوضع القومى العامل على دعم النموذج العربى الاسلامى، فان الحكومة لا يمكن ان تحقق استقرار البلاد بدون تعاون الحركة الشعبية وجيشها؛ كما انه لا يمكن توقع موافقة الحركة على الرؤية الشمالية للأمة. والاحتمالات المستقبلية للتقريب بين مواقف الاستقطاب هذه، يمكن ان تعتمد على ظهور قوة وسطية ثالثة. يبدو ان مثل هذه القوة آخذة فى التكوين، متمثلة فى التحالف الحالى بين الحركة الشعبية ومجموعات المعارضة الشمالية. بينما يمكن ان يكون جُل هذا التعاون مجرد تكتيكات، الاّ إنه يمكن تصور دوره فى "توليد" ترتيبات بديلة اخرى، لان الصورة الحالية للهوية السودانية قاتمة للغاية. وبحكم تناقضاتها،

فإنها تقدم امكانيات فى اتجاهات شتى. وفى أى اتجاه سوف يتجه المستقبل، يبقى السؤال والتحدى لبناء أو انهيار الامة الناشئة.

بينما ظلت السلطة فى الوسط محوراً للنزاع الشمالى الجنوبى، فإنه من الاهمية بمكان اعتبار الصورة الشاملة لكل من العلاقات الأفقية والرأسية المتداخلة بين المجموعات داخل الاطار الوطنى. افقياً، تتعامل المجموعات بطريقة براجماتية عملية، متفهمة ومتقبلة للاختلافات الاثنية، الثقافية والدينية. اما رأسياً، تؤثر المستويات المتفاوته لهرم السلطة- على المستوى المحلى، ومستوى المديرية، الاقليم وقومياً- تؤثر على بعضها البعض ايجاباً وسلباً. وتعكس علاقات دينكا أنقوك مع العرب الحمر فى جنوب كردفان بوضوح الابعاد الافقية والرأسية لأزمة الهوية الوطنية فى السودان.

القسم الرابع

شمال جنوب : عالم مصغّر


DAWAYA
SUDANESE BOOKS

الفصل السابع

دينكـــا أنقـــوك

يـقـطـن دينكا أنقوك اقليماً حدودياً بين شمال وجنوب السودان، تقع رئاسته في أبيي، وتعرف المنطقة بهذا الاسم. قبل الحكم الاستعماري، تعايش دينكا أنقوك عن قرب مع جيرانهم العرب في الشمال – مع رعاة الابقار، البقارة الحمر، ويعرفون ايضاً باسم المسيرية. يمكن وصف منطقة الأنقوك بدقة بالنموذج المصغر للسودان. تدار المنطقة كجزء من جنوب كردفان في السودان الشمالي؛ وتجاور مديريات بحر الغزال واعالي النيل في الجنوب. يعيش اغلب الدينكا تحت ادارة المديريات الجنوبية. وتأخذ منطقة الأنقوك من كلا الجانبين لتكوين شخصيتها، وتعاني من المشادات والنزاعات الناتجة عن مواجهات الجانبين، ولكن في نفس الوقت تتجاوزها واحياناً تتوسط بين الاطراف. وبهذا يشكل قوم الأنقوك معضلة في النزاع بين الشمال والجنوب. في البدء، انتسب الأنقوك لكردفان في الشمال سعياً للحماية من القبائل العربية التي كانت تغزو منطقتهم باستمرار بحثاً عن الرقيق. وبلغت الاستراتيجية في النهاية هدفها بضمهم رسمياً لادارة كردفان.

ومع تصاعد المد الوطني الجنوبي، عاني الأنقوك بصورة متواصلة من التوتر الناتج عن المواجهة بين الشمال والجنوب. وكان الشباب المتعلم من الأنقوك يشايع تطلعات قومه المتعاظمة ليصبح جزءاً من الجنوب. سعى كبير زعمائهم في البداية لتحقيق مزايا من انتسابه للشمال. ولكن وبمرور الزمن، ومع تصاعد الصراع بين الشمال والجنوب، اصبح تطلعهم ليكونوا جزءاً من الجنوب حنيناً جماعياً تم كبته بواسطة الحكومة.

شارك الشباب، وبخاصة المتعلمين، في حرب السبعة عشر عاماً، وتعرضت منطقة الأنقوك للخراب مثلما تعرض الجنوب. تركت اتفاقية اديس أبابا، التي انهت النزاع بمنح الجنوب حكماً ذاتياً اقليمياً، تركت مشكلة أبيي والانقوك دون حل؛ مما

خلق وضعاً مشابهاً لما ساد في الجنوب. نظر الشمال للحركة السياسية للأنقوك الداعية للانضمام الى الجنوب على انها حركة انفصالية ولذلك تم كبتها. ومع تصاعد قوة الأنقوك تزايد القهر. تفاقمت الدائرة الشريرة لحوادث عنف واسعة الانتشار ادت في النهاية الى استئناف العداوات بين الشمال والجنوب واندلاع المرحلة الراهنة من الحرب.

انضم الرجال والنساء من أبيي بشكل متكامل الى الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، ويحتل بعضهم مراكز قيادية فى رئاسة الحركة. يعتقد الجنوبيون عامة، وقيادة الحركة الشعبية بشكل خاص، بأنه لن يكون هناك ادنى شك أو تساؤل، فى المرحلة القادمة، حول أن تصبح أبيي جزءاً من الجنوب؛ وأنه سوف يكون مستحيلاً عقد أية تسوية مع الشمال إذا لم تتضمن الاعتراف رسمياً بجنوبية أبيي. ليس هناك شك فى أن الشمال سوف يعارض الطلب، وأن مشكلة أبيي بهذا سوف تكون بالقطع أحدى القضايا التى يجب أن يعالجها حل النزاع بين الشمال والجنوب. وإذا لم تحل قضية أبيي، فإنها سوف تصبح دائماً مصدراً للنزاع بين الشمال والجنوب.

يتعرض هذا الفصل والذى يليه للعناصر الاساسية للمشكلة من منظور تاريخى، بدءاً بالصلات الأولى بين الأنقوك والقبائل العربية للشمال، وتأثير الحكومات المتعاقبة، منذ الادارة التركية-المصرية، مروراً بالثورة المهدية، والادارة الانجليزية-المصرية، ثم عبر الانظمة الوطنية المتعاقبة منذ الاستقلال، وصولاً للأزمة الراهنة فى العلاقات بين الشمال والجنوب والتى تعكسها جلياً الحرب التى ظلت مشتعلة منذ عام ١٩٨٣.

اطار تعايش الأنقوك والحمر:

على الرغم من الصلات التي استمرت لقرون مع القبائل العربية والتبنى والتأقلم والاستيعاب لبعض الجوانب الثقافية الشمالية المعينة، ظل الأنقوك، بشكل محدد، جزءاً من الدينكا وكانوا فى بعض الجوانب، اكثر قرباً الى الدينكا مقارنة بأخوانهم فى جهات ابعد داخل الجنوب. دفعهم وجودهم الجغرافى فى منطقة الالتقاء مع العالم الخارجى، ومواجهتهم لحضارة تَدّعى العالمية، دفعهم غريزياً للحفاظ على ذاتيتهم الثقافية ومقاومة تهديدات الاستيعاب غير العادلة. أشار بول هاول، عالم الأنثربولوجى البريطانى والادارى، فى كتاب صدر عام ١٩٥١: "للمراقب العابر... ربما يبدو دينكا-أنقوك متأثرين بعمق بالعرب. ولكن الملاحظة الدقيقة تكشف بأن ما يسمى بعملية الاستعراب لا تتعدى السطح. لم يتأثر ٩٩٪ من دينكا الأنقوك، برغم صلاتهم الطويلة لأجيال عديدة مع العرب، بأى شكل من السلوكيات

الاسلامية؛ ويعتبرون بذلك دينكا اصليين، مثل جيرانهم الدينكا جنوباً"(١)

بينما يرى الأنقوك انفسهم، دون أى التباس، جزءاً من الجسم الرئيسى للدينكا الي الجنوب، وأن جذور سلالتهم جنوبية، الاّ أنه توجد العديد من العوامل المتباينة بينهما:

أولاً: خلال المرحلة التقليدية (قبل الاستعمار) ولدرجة ماخلال المرحلة الانتقالية (الاستعمار)، عندما تم عزل الشمال والجنوب عن بعضهما، كانت لدينكا الأنقوك صلات اكثر قرباً مع اقرانهم الشماليين.

ثانياً: وبالرغم من أن النزاعات كانت طابعاً لتلك الصلات خلال هاتين الفترتين وبخاصة خلال المرحلة التقليدية، إلاّ أن العلاقات الدبلوماسية بين الأنقوك والزعماء العرب ساهمت فى تحسين العلاقات بين المجموعتين.

ثالثا: بينما وضعت توازنات القوى خلال تلك المرحلة الشمال فى موضع متميّز واضح مقارنة بالجنوب، كانت هناك ندية نسبية فى القوة العسكرية والاقتصادية التقليدية بين الأنقوك والعرب.

رابعا: مع مطلع المرحلة الانتقالية، وبدءاً من الادارة التركية المصرية، برزت الفوارق فى مواضع القوة مع دخول التكنولوجيا العسكرية الى المسرح، وتدخل ممثلين اجانب.

خامساً: بينما كان مسلك الحكام الاستعماريين تجاه الشمال والجنوب، يضع الشمال العربى بصورة غير متكافئة فى درجة اعلا مقارنة بالجنوب، إلاّ انهم عاملوا الصفوة الحاكمة للأنقوك والعرب بمساواة نسبية.

سادساً: وربما لنفس السبب، بينما كانت القيادات الحديثة للجنوب والشمال فى نقاط التماس، قبل وبعد الاستقلال، تمثل اجيالاً مختلفة، وكان متوسط العُمر فى الشمال اكبر بكثير، الاّ أنه وفى اطار الأنقوك والحمر نشأ توازن وتقارب بين اجيال زعامات الجانبين، الى ان تقلد الشباب المتعلم الزعامة السياسية فى العصر الحديث.

ونتيجة لكل هذه العوامل، ظل مستوى الاعتراف والاحترام المتبادل والتعاون، افضل فى علاقات الأنقوك والحمر، مقارنة بعلاقات الشمال والجنوب بشكل عام. وادى ذلك بدوره الى تيسيرالاتصال العرقى المتبادل والتلاقح الثقافى بين الجانبين. تعلم بعض العرب لهجة الدينكا وتبنوا بعض سلوكياتهم، كما تبنى معظم الدينكا الزى العربى، وتحدث العديد منهم العربية، كما اعتنقت اعداد منهم الاسلام. ولكن ورغماً عن ذلك، ظل كل من الجانبين منفصلاً وفخوراً بهويته؛ دينكا أو عرب.

ابقى الحكم الاستعمارى البريطانى، وبتردد، الأنقوك ادارياً ضمن الشمال،

بينما دعّم التحديث ليتوافق مع الهوية الجنوبية الناشئة. كان النظام التعليمى وسط الأنقوك فى البداية شبيهاً بالتعليم فى الجنوب؛ وكان يتم التدريس فى المرحلة الأولية باللهجة المحلية، ويُشجّع التلاميذ الذين يكملون التعليم الأولى للالتحاق بالمدارس الجنوبية الحكومية أو التبشيرية، حيث الانجليزية لغة التدريس. ورغم ان مدرسة أبيي الأولية كانت حكومية، الاّ ان المنطقة كانت ضمن دائرة نفوذ الكنيسة الكاثوليكية. وكانت الكاثوليكية تدرس فى تلك المدرسة، واعتنق التلاميذ بصورة تلقائية العقيدة الكاثوليكية، ولكن فى الخمسينات، عندما اعيد توجيه نظام التعليم وسط الأنقوك تجاه الشمال، حلت العربية مكان الانجليزية لغة للتدريس. فى ذات الوقت، كان التلاميذ يلتحقون بالمدارس الشمالية لمواصلة تعليمهم فى المراحل الأعلا. واحدث ذلك التغيير انحيازاً قوياً لصالح الاسلمة واعاق انتشار المسيحية.

وفى هذا المجال ايضاً، لم تكن السياسة البريطانية تجاه الأنقوك متسقة تماماً؛ تجمع بين عناصر الوحدة والانفصال. بينما تنامت المشاعر القومية المحلية لدى منْ نالوا تعليمهم فى الجنوب، اصبح الموقف اكثر تنافراً. وضح ذلك فى الفوارق الكبيرة فى مستوى اعمار الزعماء لدى الطرفين، مع الفجوة الواسعة فى التواصل، والتقليل من الاعتراف والاحترام لزعماء الانقوك الجدد، من جانب العرب المحليين والسلطات الحكومية؛ بينما عبرت الصفوة الجديدة من دينكا الأنقوك عن تعاظم احساسها بالانتماء القومي المحلى نحو الجنوب.

عبّرت العديد من الخلافات فى العلاقات بين الشمال والجنوب، وبين الأنقوك والعرب الحمر، فى معظم الاحيان، عن خلافات فى الدرجة وليست فى النوع. بينما اقام الأنقوك علاقاتهم الدبلوماسية الخاصة مع العرب قبل الحكم الثنائى، اصبحت الادارة البريطانية الاستعمارية العامل الحاسم لضمان الأمن المتبادل والتعايش السلمى. وحين تسلم العرب فى الشمال السلطة عند الاستقلال، بدأت الصلة بين مستويات هيكل السلطة، محلياً، وعلى مستوى المديرية، وقومياً تميل لصالح الهوية العربية الاسلامية، مع اجحاف للجنوب ودينكا الأنقوك. توطدت الصلات السياسية الطائفية بين الزعامة المحلية للعرب وبين مؤسسة السلطة المهدية المهيمنة على البلاد، بزواج كبير زعماء المسيرية العرب، بابو نمر، من اسرة المهدى.[٢] وبدأت تلك الصلة اللصيقة بالمركز، من خلال المستويات الوسطيه لسلطات المركز والمديرية، فى تقويض ترتيبات الأمن المحلى والتعاون المتبادل الذى ساد العلاقات بين المجموعتين فى نقطة تماس الشمال والجنوب. وتزايد التأثير المتبادل بين الاطارين: الشمال والجنوب، وبين الأنقوك والحمر، مع تصاعد الحرب الاهلية ليبلغ ذروته قرب نهاية حرب السبعة عشر عاماً، وفى الحرب الاهلية الماثلة.

تكشف وقائع التفاعل وتداخل العلاقات بين الأنقوك وجيرانهم للشمال

والجنوب، عن ثراء فى العلاقات بين الافراد والمجموعات، بما فيها من تعاون وتنافس، سلم وعنف؛ فى اختلاف واضح عن طبيعة النزاع بين الشمال والجنوب، الذى شمل كماً هائلاً غير محدد من علاقات النزاع، الحقيقية والمحرّفة. ويعكس الاطار الوطنى الاوسع، بين الشمال والجنوب، المواجهات والنزاعات العرقية، الثقافية والدينية، التى تمت اثارتها وتأجيجها وقيادتها بواسطة اناس يحملون مفاهيم غير محددة المعالم عن الوطنية وبناء الأمة. ويكشف اطار علاقات الأنقوك والعرب عن المعوقات العملية البراجماتية لمجموعات يجب عليها، الى جانب قتالها من اجل المبادىء، ان تناضل من اجل التوصل لمعادلات قابلة التنفيذ تدعم التعايش الاقتصادى والتعامل الودى. الى حَد ما، يعكس الاطاران ابعاداً متكاملة: معادلات المشاركة أو المنافسة على السلطة المركزية، واهمية تفويض السلطة والرقابة لتمكين السلطات المحلية لمعالجة المشاكل الحقيقية للحياة كما تراها.

يشكّل تنظيم التعامل بين تلك المستويات، المحلية والوطنية، من اجل المصلحة المتبادلة، السمة الشائعة للعلاقات بين الأنقوك والعرب، وربمايمثل الموروث العظيم لتجربة الأنقوك. ويبدو ان العرب والدينكا سعوا ووجدوا السبل للتعايش داخل اطارهم المحلى الخاص. ولكن فى الاطار الاوسع للانقسامات بين العربى والافريقى، المسلم والوثنى، ثم اخيراً بين المسلم والمسيحى، سعى العرب بصورة دائمة لتدعيم تميزهم العرقى، والثقافى والدينى على الدينكا وعلى اقرانهم الدينكا المسلمين. وكان الدينكا، من جانبهم، يبحثون عن العدالة من أى جهة كانت، تتمتع بالسلطة والسيطرة من بين جيرانهم أو من الحكومة المركزية فى العاصمة الوطنية. وطبيعياً، خلال سعيهم من اجل العدالة، كانوا احسن حالاً مع البريطانيين، الذين كانوا بمثابة فريق ثالث، يحمل الحد الأدنى من التحيز فى حكمه بين الدينكا والعرب، بينما كانوا اسوأ حالاً مع الحكومات الوطنية التى سيطر عليها العرب، وبشكل خاص الحكومات التى كانت تحت هيمنة حزب الأمة المهدوى، والذى وفرت له قبائل البقارة قاعدة دعم دائمة موثوقاً فيها.

اشترك دينكا الأنقوك بشكل متكامل فى حرب ١٩٥٥-١٩٧٢ الى جانب الجنوب؛ ويشاركون الآن، بنفس القدر، فى النزاع الراهن. لقى العديد من ضباط الأنقوك البارزين حتفهم خلال مرحلتى النزاع. ويقال بأن أكثر من ألف شخص قد قتلوا عندما ادت الصدامات مع أنيانيا - ٢ الى نزاع داخلى دموى بين الاقسام المتحاربة فى الجنوب، وذلك عندما اعترض النوير طريق سرية من جنود الأنقوك واجتاحوهم عندما كانوا يعبرون منطقة النوير فى طريقهم للانضمام الى القوات الرئيسية للحركة الشعبية لتحرير السودان. ينتمى دينكا الأنقوك، بكل المعايير الى الجنوب بصورة تامة؛ وهم دون ادنى شك جنوبيون، بالرغم من الترتيبات الادارية التى تضعهم ضمن الشمال.

يجرى تضخيم حقيقة اقتران الأنقوك مع الشمال بصورة مبالغ فيها، وذلك بالتحديد، بسبب تعايشهم وتعاونهم النسبى الذى يتناقض بصورة صارخة مع العداوة المتناهية بين الشمال والجنوب. والنظرة الفاحصة للموقف، بهذا، لا تكشف فقط عن صمود الهويتين المنفصلتين للعرب والدينكا، بل توضح تأثر العلاقات المتبادلة بالعلاقات الشخصية بين زعماء الأنقوك والعرب، بطريقة تشابه العلاقات الدبلوماسية الودية، اكثر منها انصهاراً لمجتمعاتهم فى مجالات الاقامة، التقارب الثقافى والمصاهرة.

بدأت العلاقات الدبلوماسية بين الأنقوك والحمر، بين أروب بيونق، الجد الاعظم للزعيم الاكبر الحالى للأنقوك، وبين النِد العربى لبيونق، الذى كان يدعى عزوزه، ويمثل احفاده الزعامة الحالية للحمر. تواصلت العلاقة وتوطدت وتطورت مع زعيم الدينكا كول أروب، أبن وخَلَفَ أروب بيونق؛ وانداده العرب، على جُلّه وخلفه نِمِر، الذى تولى زعامة الحمر. طوّر كل من دينق ماجوك، الذى خلف والده كول أروب؛ وبابو نمر تلك العلاقة الى آفاق ارحب.

فى البداية كانت العلاقة بين هاتين المجموعتين من الزعماء، تقوم على سعى زعماء الأنقوك للأمن ضد غزاة الرقيق العرب، وفى حاجة العرب لضمان حقوق الرعى خلال موسم الجفاف. وخلق هذا الوضع اسس المصالح المتبادلة والتى على اساسها قامت صداقتهما. بالرغم من الندية النسبية بين قوة القبيلتين فى البداية، إلاّ انه وخلال اضطرابات القرن التاسع عشر اصبح غزاة الرقيق العرب افضل تسليحاً من الدينكا، وكانت لهم الغلبة. الى جانب ذلك، وكمسلمين، وبرغم تقاطيعهم الجسمانية الافريقية الواضحة، اعتبر الحمر انفسهم عرباً متميزين عرقياً، واحتقروا الدينكا لكونهم "كفاراً" وعبيداً. وبالطبع احتقر الدينكا العرب الحمر، ولكن كانت للعرب من غزاة الرقيق، الوسائل المادية لفرض سيطرتهم عبر العدوان والدمار المسلح ضد الدينكا. ولمّا كان ممكناً لقادة الأنقوك كسب قدر كبير من الاعتراف والاحترام من اندادهم العرب، إعُتبِر ذلك انجازاً هاماً للزعماء "الكفار" من غير العرب.

عبر الاجيال المتعاقبة، ومع تدخل الاداريين البريطانيين كوسطاء محايدين، ارتفع قدر المساواة بين زعماء المجموعتين؛ ولكن الفوارق بين العرب والدينكا لم تنحسر أبداً، ولم تتغير نظرة العرب المتعالية تجاه الدينكا لكونهم كفاراً وعبيداً. اضافة الى ذلك، كلما ارتقى الزعماء الدينكا فى المكانة وحققوا قدراً من المساواة مع أندادهم العرب، كلما صعّدوا من منافستهم للعرب حول الزعامة فى المناطق المشتركة تحت ادارتهم، وأحس زعماء العرب بأنه لا يمكن احتمال تلك المنافسة. وكرد فعل، توصل زعماء الدينكا بدورهم الى أنه لا يمكن قبول موقف العرب. وكان الزعيمان الكبيران الراحلان للأنقوك والحمر، دينق مجوك وبابو نمر، يمثلان ذلك

التضارب. لقد شب الأثنان يراقبان ابويهما يتعاونان كزعيمين لقبيلتيهما، ويقيمان علاقات صداقة حميمة، تعمقت بتبادل الهدايا من الجياد والابقار كرمز لتضامن الاسرتين، وكانا صديقين منذ صباهما-العلاقة التى استغلاها لتدعيم صعودهما لقمة الزعامة فى قبيلتيهما. ولكن وبمرور الزمن، خاصة بعد الاستقلال، شاب صداقتهما التوتر والتنافس الذى طرأ محلياً وقومياً. فقد وجدت القبيلتان انهما تتنافسان داخل المنطقة الادارية التى تم تكوينها حديثاً انذاك، وكان الزعماء العرب، غالباً، ما يجدون التفضيل من الحكومات العربية فى الخرطوم، مما ادى لخلافات سياسية وعداوات شخصية، غالباً ما كانت خافية خلف مظاهر المجاملات والمعاملات الدبلوماسية، ولكنها اضحت سافرة وبصورة متزايدة لافراد القبيلتين. اجج ذلك التوتر العداوات العنيفة التى اخذت فى التفجر بين قبيلتيهما، وايضاً فى العلاقات الشمالية الجنوبية. وخلال ذلك، اصبح الوضعان متداخلين ومتطابقين.

وحتى عندما كان زعماء العرب والدينكا فى احسن احوالهم كأصدقاء وحلفاء، وبرغم ما كان لتلك الحالة من اثر ايجابى على العلاقات بين افراد قبيلتيهما، الاّ ان هوة الخلاف التقليدية بين قبائل الدينكا والعرب لم يتم تخطيها. والحادثة المرتبطة بالاخ الاصغر لبابو، يُدعى على نمر، من زعماء القبيلة، توضح التضارب والتناقض فى النعرات القبلية. كان على نمر يمر بالقرب من جماعة من دينكا الأنقوك جالسين تحت ظل شجرة فى المدينة العربية المُجلد؛ سبق وانتشرت اشاعة بأن الزعيم دينق ماجوك قد وصل الى المُجلد الليلة السابقة. واراد على نمر ان يتأكد من صحة الاشاعة، وسأل جمع الدينكا "يا عبيد، هل وصل زعيمكم حقاً؟"

معظم التعايش بين الأنقوك والحمر كان فى واقع الأمر، مرتبطاً بالعلاقات الشخصية بين زعماء القبيلتين. وهى العلاقات التى تعكس صوراً متضاربة للنجاح والفشل فى تخطى انقسام الهوية التى تفرّق بين الزعماء ورعاياهم. بالرغم من أن العديد من اجيال الزعماء قد ادوا ادوارهم فى تلك العملية، الاّ ان شخصيتى دينق ماجوك وبابو نمر تمثلان الأساس فى عكس قصة نجاح علاقات الأنقوك والحمر. ولكن تحققت العلاقة بين زعماء هاتين القبيلتين، بما فيها العلاقة بين دينق وبابو، فى زمن كانت فيه مجتمعات دينكا الأنقوك والحمر تعيش فى عزلة نسبية الاّ من احتكاكات عابرة، كان ممكناً معالجتها بتوسط زعمائهم لحلها. اضافة الى ذلك، تحسنت العلاقة بالدور الحيادى للاداريين البريطانيين. وبانسحاب الاداريين البريطانيين عند الاستقلال، بدأ وضع الأنقوك والحمر على خط التماس بين الشمال والجنوب فى التدهور التدريجى ووصل حداً، كان فيه الفرق ضئيلاً مقارنة بالوضع السائد فى الجنوب عامة. ولا بد وأن يثير ذلك الوضع التساؤل عن مدى اهمية العلاقات الشخصية وتأثيرها على العلاقات القبلية. وبما أن القبيلتين ظلتا مستقلتين ومنفصلتين، ولم ترتبطا بأى قدر معتبر من المصاهرة التى لا تزال امراً غير مرغوب

فيه لدى التيارين الرئيسيين للقبيلتين، وبما ان احساسهما بالاحتقار العرقى والتمييز العنصرى المتبادل ما زال متأصلاً بقدر كبير، فعليه يبرز السؤال، عن مدى تأثير الصلات الطيبة بين دينق ماجوك وبابو نمر على الاحساس بالهوية السياسية وسط افراد مجموعتيهما؟

من المحتمل ان تكون الاجابة، بأنه كانت لتلك العلاقات الودية فى البداية تأثيرها الايجابى ولكن التدهور الذى طرأ فيما بعد فى علاقتهما افرز اثراً سلبياً. والاكثر اهمية، هو ان كُلاً من التأثيرين كان سطحياً وهامشياً مقارنة بالاحساس العميق الجذور بالهويتين الداعيتين للفرقة والاحتقار المتبادل وعدم الثقة التى اضمراها لبعضهما عبر الأجيال. ساعدت علاقة الصداقة بين الزعماء فقط فى التخفيف سطحياً ومؤقتاً. وكان التأثير مؤقتاً ليس فقط بسبب التدهور المتفاقم فى العلاقة بين زعيمى القبيلتين، ولكن لأن الفرقة بين افراد مجموعتيهما ترتبط بعمق بالانقسام فى الهوية بين الشمال والجنوب. وكان صعباً، ان لم يكن مستحيلاً، للأنقوك والحمر المحافظة على العلاقات الودية كجزيرة سلام، وأمن واستقرار فى بحر علاقات الشمال والجنوب المضطرب العنيف.

تُعتبر تجربة العلاقات بين الأنقوك والحمر فى خط التماس بين الشمال والجنوب هامة، لأن التقييم لها فى مجملها، يوضح عمق الانقسام بين الشمال والجنوب ويعطى ايضاً مثالاً للتعاون بين مجموعتين من البشر. ويتمثل التحدى بهذا فى فحص الاطارين لتبيان الملابسات التى يمكن ان يتم بموجبها مثل هذا التعاون والتعايش، والظروف التى يمكن فيها للعداوات المتبادلة والاحداث التاريخية المريرة، التى يسترها غشاء رقيق من المجاملات، ان تتفجر الى عنف عشوائى. الحقيقة المجردة هى، ان هوية الفرد يمكن ان توفر له بهذا رخصة للتعذيب والقتل، والعودة الى التاريخ اللاإنسانى للرق.

الزعامة:

تمثل الفترة السابقة لحكم الاستعمار البريطانى بالنسبة للدينكا تاريخاً طويلاً، لم يتم تدوينه ويمتد الى الوراء عبر تقليد طويل من الروايات الشفهية. تكاد تتسم كل تلك الفترة بالعلاقات العدائية مع العالم الخارجى، وتلك نزعة ترسّخ الرغبة فى العزلة المكانية، النفسية والفكرية. وخلال تلك الفترة، يبدو ان العالم كان ينقسم بين الدينكا، الذين يمثلون الانسانية، والغرباء، الذين ولمقدراتهم الغامضة، كان يُنظر اليهم على انهم ارواح شريرة، شياطين، أو وحوش، غالباً ما يتم تشبيههم بالأسود البشرية. والتاريخ المنقول شفاهة، يحتوى على الاساطير، ويرتبط عامة بالاقاصيص الخرافية عن الزعماء. وكان دينكا الأنقوك، الذين يعيشون على خط التماس مع

الغالم العدوانى الى الشمال، يعتمدون بشكل خاص على دور زعمائهم الروحانيين، الذين يتم اقتفاء تاريخهم الى اكثر من عشرة اجيال سابقة، ليتصل فى النهاية بالزعماء الأولين الاسطوريين، المزعوم انحدارهم من حظيرة الخلق.

يتم تنظيم مجتمع دينكا الأنقوك، والمجتمعات النيلية الأخرى، على أساس المنطقة، العشيرة النسب، ومجموعات-العمر العاملة. يتكون مجتمع دينكا الأنقوك من تسع افرع قبلية تسمى "ووت" ومفردها "وت"، والتى تعنى حرفياً معسكر الابقار، وتُعّرف الآن بالعربية بكلمة "العمودية"؛ ويرأس كل منها زعيم يعرف بـ "بَنى" ويُعرف لدى العرب بـ "العمدة". وينقسم كل فرع ايضاً الى قسمين أو ثلاث (شياخات) لكل منها زعيم يعادل ما يسمى "بالشيخ" عند العرب. ومع هجرة الافراد واقامتهم حيث يشاءون، وبمرور الزمن، تداخلت العشائر والانساب متخطية حدود المناطق التقليدية. ولكن داخل تلك الاقسام "المشيخات"، يُعترف بالنسب ككيان سياسى يتزعمه "نومقول" أو رئيس العشيرة. يتم تنظيم مجموعات-العمر الشابة العاملة من فرع القبيلة فى كتائب من مجموعات الفرسان. كانت الحروب القبلية تخاض بين افرع القبائل وتستعمل فيها الحراب. يعتبر القتال بين المشيخات نزاعاً، ويُسمح فيها باستعمال العصى فقط. أما فى حالة الحروب الكبيرة تتحد الاقسام فى حلفين اساسيين يقودهما رئيسان من السلالتين الرئيستين من قبيلة الأنقوك.

ترتبط زعامة الأنقوك بعشيرتين أو سلالتين، هما دينديور وباجوك، تتواجدان فى كل الاقسام القبلية ولكنهما ترتبطان اساساً مع أبيور ومانيوار. وتعتز كل منهما بسلالة قديمة اصيلة. والى يومنا هذا، وبالرغم من ان هاتين السلالتين قد تزاوجتا على كل مستويات النسب لتدعيم التعاون بينهما، الا انهما ما زالتا فى تنافس شديد. يعتقد الدينكا عموماً بأن منتسبى دينديور يمثلون أكثر القبائل قوة روحانية، لأنهم سلالة جدهم الاسطورى لونقار، الذى تعترف به كل قبائل الدينكا كزعيم روحى لهم. وفي فترة ما خلال ذلك التاريخ، يقال بأن جوك، الذى تربطه الأسطورة بالنسب الرئيسى لدينديور، قد انفصل وكوّن فرعاً خاصاً به. وتقلد احفاد جوك من دينكا الأنقوك بصورة متزايدة الدور الرئيسى، حتى تدّخل الاستعمار ومنحهم الزعامة المهيمنة ومنح دينديور المركز الثانى. وكان لذلك أثره فى النزعة نحو اعادة تفسير الاساطير حول الزعامة الاساسية لتبرير وترسيخ التفوق الراهن لعشيرة جوك، الباجوك. ولكن المنافسة مع عشيرة دينديور ظلت شديدة، بالرغم من تراجع دور دينديور بشكل كبير الى دور المجموعة المعارضة.

واعتماداً على الاسطورة السائدة الآن عن سلالة الباجوك، يُعتقد بأن جوك، الأب المؤسس للباجوك، قد خرج من حظيرة الخلق حاملاً "الحربتين المقدستين" اللتين تم توارثهما عبر الاجيال كرمز للقدرات الروحية. وحتى الباجوك يقرون بان

لونقار، زعيم عشيرة دينديور كان بمثابة الاخ الاكبر لجوك، وكان القائد فى البداية، ولكنه برهن على تقاعسه، وعليه تقلد جوك الزعامة العليا. ويقال انهما وصلا الى نهر تكمن فيه قُوى خفية لها القدرة للقضاء على من يحاول عبور النهر. وكانت تلك القوى توصف احياناً بأنها ارواح خفية واحياناً على انها اناس بيض. منح جوك فى النهاية ابنته أشاى لتلك القوى، مما جعلها تنسحب وينشق مجرى النهر ليتمكن الناس من العبور على ارض يابسة.

حافظ احفاد جوك على الزعامة عبر نظام توريث الابن البكر، باقتصار الزعامة على الابن الاكبر للزوجة الكبرى الأولى؛ قد تطرأ ظروف معقدة تسمح بقدر من الاختيار من بين ابناء الزعيم. وكان تسلسل ورثة زعامة الأنقوك بالترتيب التنازلى كالتالى: بولابيك، دونقبيك، كولديت، مونيدهانق، اللّور، بيونق، أروب، كول، دينق ماجوك، وفى تتابع سريع للوراثة، بعد وفاة والدهم. خلف مونياك، (عبدالله)، كول (أدم)، ثم كـــول (أدول).(٣) ويتم تقصى تاريخ الأنقوك بشكل اساسى عبر أولئك الزعماء.

اما الورثة لسلالة دينديور المنافسة فهي تتمثل فى: لونقار، المؤسس، جيل، جويك، أكونون، باقات، ميثيانق، أجونق، أجينج، الور، جيبور، شول؛ والعديد من الزعماء الآخرين المنحدرين من الافرع قريبة النسب، التى تغير مواقع زعمائها نتيجة التنافس الداخلى. استمر التنافس بين هاتين السلالتين على الزعامة، وارتبط معظم الخلاف وسط الأنقوك، الذى غالباً ما كان عاملاً فى علاقاتهم مع العرب، وتعلق بالتنافس بين هاتين العشيرتين، وبتحالف مجموعات أقل شأناً خلفهما. ويتعلق اغلب ما يُطرح فى الفصول القادمة بالباجوك باعتبارهم الزعماء والممثلين الرئيسيين، ولكن بعض العناصر البارزة من دينديور تقترن عملياً بكل رد فعل ضدهم. لم تكن الصورة، على كل، تعبيراً عن معارضة متواصلة، وكان على هاتين السلالتين ايضاً التعاون لتحقيق الزعامة الفعّالة للقبيلة. فالحقيقة، بهذا، تمثل صورة مركّبة تعكس التنافس والتعاون ايضاً بين الجانبين.

يرتبط جزء من النزاع المحتدم الآن بين دينكا الأنقوك والعرب الحمر بنمط تحركاتهم الموسمية، التى يتم بموجبها تحديد حقوق الرعى. وترتبط تلك الانماط لتحركات واستقرار تلك القبائل بصورة شبيهة بانماط تحركات اسلافهم من الزعماء الذين يمكن رصد انسابهم. ولتاريخ تلك القبائل وزعمائها، اهمية قصوى تتعلق بقضايا مثل هوية القبيلة وحقوق الأرض التى ترتبط بها.

يقدر المؤرخون بأن الأنقوك اتصلوا بالعرب من البقارة الحمر لأول مرة حوالى عام ١٧٤٥ فى المناطق التى يسكنها الأنقوك الآن.(٤) ولكن اتصال الدينكا بالأعراق الفاتحة البشرة، التى تعكسها الاساطير، تعود الى ابعد من ذلك بكثير. لأن الذين

اقترنوا بذلك يمكن أن يكونوا، أوروبيين، اتراك، مصريين أو عرب من الشمال، شاركوا فى حملات غزوات الرقيق. ولكن وكما هو الحال مع تاريخ الجنوب، يبدو أن تدوين ورصد الاحداث بدأ مع تحركات القرن التاسع عشر. وبما أن الأنقوك والحمر كانا على الحدود على مقربة من بعضهما، كانت النزاعات بينهما حادة ولكنها كانت تخضع للحلول السلمية، التى كانت تتم عبر الدبلوماسية، أو بفرضها بواسطة القوى الاستعمارية. كانت السلطة البريطانية على صلة اقرب مع قيادة الأنقوك مقارنة بصلاتها مع زعماء القبائل الجنوبية الأخرى، من الدينكا وغيرهم. يدّعى الأنقوك بأن ارضهم كانت تمتد شمالاً حتى دينقا، والتى تعرف الآن بالمجلد، المركز الادارى الحالى لقبيلة الحمز العربية.

لا تعطى سلالة الباجوك، التى ينحدر منها زعماء الأنقوك، الاّ القليل من المعلومات عن ابن جوك- دونقبيك، ولا عن حفيده، بولابيك، مما يشير لفترة سلم نسبى. ويقال بأن كولديت كان أول زعيم يواجه اناساً من اصل غير معروف. وقد تزامنت زعامته مع واحدة من أصعب حقب تاريخ الدينكا- اضطرابات القرن التاسع عشر، عندما "أُفسِد العالم" بهجمات غزاة الرقيق والقبائل المعادية. ويبدو أن الأنقوك اخذوا فى التقهقر جنوباً تحت الضغط من الشمال، وأن الجماعات التى واجهوها كانت هى نفس الجماعات التى احتلت ذات الأرض التى يقطنها الأنقوك الآن.

ورغم ان معظم الأنقوك أقاموا على ضفاف نهر "أنقول" فى الشمال الشرقى من منطقتهم الحالية، الاّ ان احد فروع الأنقوك، قبيلة "ثورجوك آلىّ"، بقيت فى الشمال فى المنطقة التى يقطنها البقارة العرب الآن. وحسب ما اورد هندرسون، اتصل البقارة اولاً مع "ثورجوك آلىّ" وبعد جيل واحد تمكن كولديت من ضمان استقرار الأنقوك على ضفاف نهر أنقول. كانت "ثورجوك آلىّ" فى ذلك الوقت تحت زعامة رجل يدعى دينّغ، الذى اقام رئاسته فى دبة الموشباك، موقع جبل معروف بالقرب من حسبو."[٥] ويعتقد الدينكا أن دينقا (المجلد) المقر الرئيسى الحالى لعرب البقارة المسيرية، تأخذ اسمها من دينق زعيم فرع "ثورجوك آلىّ". واضطر فرع "ثورجوك آلىّ" تحت ضغط العرب المتزايد الى التقهقر جنوباً للانضمام لاغلبية الأنقوك.[٦] ولكن، ولمّا كانت لهذا الفرع علاقات لصيقة مع العرب، فقد نظرت اليهم بقية قبائل الدينكا كمجموعة هامشية، مفترضين اختلاطهم مع العرب عرقياً وثقافياً. ولنفس السبب، كان "الآلىّ" يمثلون التفاعل النشط والتضارب الموروث فى علاقات التداخل القبلى والتكامل الثقافى، أو الاستيعاب، على الحدود الشمالية-الجنوبية.

كان موضوع اغانى الحرب، التى ترددها من حين لآخر فروع قبيلة الأنقوك، التى تحركت سابقاً لمنطقة الأنقوك، يندد بفرع (الآلىّ) كعرب؛ أولاً لأنهم كانوا آخر

من تحرك من الشمال جنوباً، وثانياً لأن لدى العديد منهم ملامح جسمانية تشابه بقدر ما الملامح العربية مقارنة ببقية الأنقوك. والكلمة (آلىّ) تعنى بلهجة الدينكا الغريب أو الاجنبى. وتوضح مقاطع احدى اغنيات الحرب ذلك:-

ايها ا"لآلىّ"، ايها "الآلىّ"
لو لا التقدير للزعيم كول، العظيم المقدس،
لكنت، طاردتكم ايها العرب بعيداً حتى نهر أنقول.
وإنتزعت الأرض.
ورد الآلىّ الصاع بالصاع :-
لماذا أُسمىّ أنا بالعربى؟
[وليكن ذلك]، أنا عربى
عربى يتحدث بلغة غريبة
بالقوة، انتزعت الأرض.

لم يزد الكثير عن اخبار الزعماء الثلاث التالين لكولديت من سلالة باجوك- مونيدهانق، اللّور وبيونق- سوى ذكر زعامتهم واماكن ميلادهم ومدافنهم.(٧) وتعتبرفترة بيونق بداية لفترة حاسمة اخرى فى تاريخ دينكا الأنقوك. كانت الحروب ضد الغزاة من الشمال قد استؤنفت خلالها وتصاعدت خلال الحكم التركى-المصرى.

الحكم التركى-المصرى:

تعرض الجنوب خلال فترة الحكم التركى-المصرى للخراب نتيجة غزوات الرقيق، ليس فقط من جانب قوات الحكومة ولكن ايضاً من جانب العصابات الخاصة. قاد بعض الغزوات زعماء قبائل عربية، رأوا فى تلك التجارة الفرصة للكسب المادى وفرض نفوذهم. قاد بيونق اللّور، الزعيم الأكبر لقبيلة الأنقوك آنذاك، المقاومة بنفسه. ووقف ابنه وخليفته أروب، بصلابة ضد تلك الهجمات، عاملاً ايضاً للتغلب عليها من خلال الاتصالات الدبلوماسية والادارية مع زعماء العرب الى الشمال. وكانت قضية النزاع الأول، التى تم حلها مع الرزيقات العرب بزعامة مادبو فى دارفور، تتمثل فى غزو قوات مادبو للمنطقة، عندما تم ترحيل أروب بيونق، واللّور أجينج من عشيرة دينديور الى الجنوب لحمايتهما. وعبر وسيط من الأنقوك، من ابطال الحرب يدعى داو كير، قابل أروب بيونق فى نهاية الأمر مادبو وتفاوض معه على السلام.

ذاعت القصة حول الكيفية التى انقذ بها داو كير منطقته بشكل واسع فى اوساط الأنقوك ورويت بقدر كبير من الدقة. اوشك الانقوك التخلى عن المنطقة كلية،

لكن داو كير ومقاتل آخر يدعى شول أتيم صمدا فى تحدٍ للعرب، وعاشا فى الخفاء فى مخابىء على ضفاف النهر مع زوجتيهما. وكلما سنحت الفرص؛ هاجما العرب محدثين الخسائر ثم الهرب الى مخابئهما. فى احد الأيام، بينما كان داو كير يبحث عن طعام، كشف العرب مخبأه وقبضوا على زوجته أشول؛ ولدى عودته وعلمه بأسر العرب لزوجته، قرر اللحاق بها داخل معسكر العرب، مضمماً على الموت من اجلها إذا دعا الأمر.

"وبمجرد ظهوره فى المعسكر، امسك الحراس به، وعند علمهم بأنه هو نفس الشخص، داو كير، الذى سبب قلقاً عظيماً للعرب، كانوا يودون قتله فوراً. ولكن بابو امر باحضار الاسير امامه. وتحرى مادبو مع داو بدقة ليتأكد من أنه الرجل الذى انزل قدراً كبيراً من الخسائر بالعرب، ولمعرفة الأمر الذى دعاه للمخاطرة بالحضور للمعسكر، مع علمه بأنه يمكن ان يقتل. اكد داو كير على شخصيته، واوضح بأنه حضر من اجل زوجته مع علمه التام بأنه ربما يقتل. "لقد قررت أنه من الاجدى لاولئك الذين اسروا زوجتى القضاء عليّ." عندها امر مادبو بأن يسمح له بمقابلة زوجته. تم فك قيد أشول ومثلت امامهم. واحتضنا بانفعال عظيم عندها سألت أشول باكية: "داو، يا عزيزى ما الذى اتى بك الى هنا؟ هل حضرت لتموت مثلى؟ لماذا اتيت للموت؟" رد داو "يا أشول، والآن ارى عيونك، فإن موتى افضل من وفاتك. يمكنهم أن يختاروا ما يريدون، قتلى أو الجامى."

منبهراً بشجاعة الرجل، استفسر مادبو عن الحالة العامة فى المنطقة، وعن الجهة التى فر اليها السكان؛ وما اذا كان هناك زعيم للانقوك، وامكانية الوصول اليه. وضّح داو كير الوضع لمادبو ذاكراً بأنه قد تم ترحيل الزعيمين أروب بيونق واللّور أجينج الى قبيلة أخرى من اجل سلامتهما. عرض مادبو على داو كير ان يجعل منه زعيماً ويتعاون معه لاعادة استتباب النظام. ولكن تساءل داو كير معترضاً "لماذا اصبح زعيماً بينما يوجد زعيم للمنطقة؟ أنا رجل نبيل فقط. وهناك زعيم تخضع له المنطقة." وعندها تم ارساله لأحضار أروب بيونق للتفاوض معه حول السلام مع العرب. "لا يعم الخير ارضاً لا زعيم لها"، واردف مادبو "سوف اتركك لتذهب؛ لأن نفس التصميم الذى دفعك للمخاطرة من اجل زوجتك سوف يدفعك لاحضار الزعيم." وحينها تقرّرَ الاحتفاظ بزوجته رهينة لضمان عودته، وبعدها، وكما وعد زعيم العرب، يطلق سراحهما.

غادر داو كير واخبر الزعيم أروب بيونق بما حدث. وعندما رجعا معاً، رحب مادبو بأروب بحرارة قائلاً " يا أروب بيونق، ما دمت حياً وزعيماً لهذه المنطقة، فإننا سوف نقيم السلم معك وسوف نعمل معاً لايقاف الشباب عن القتال." وهكذا تم عقد اتفاق سلام، وأناب مادبو احد رجاله للذهاب مع الزعيم أروب ليمثله عند الدينكا.

أُحضِر ايضاً الزعيم الآخر/اللّور اجينج. "كانت تلك هى الطريقة التى تتماسك بهاالمنطقة... وكانت تلك نهاية الخراب."(٨)

بينما يمكن النظر الى رغبة الزعيم مادبو لأستتباب النظام الاجتماعى فى ارض الدينكا كأمرٍ مناقض للخراب العام الذى احدثته غزوات الرقيق، لكن الأمر كان يشير الى أنّ زعيم العرب قد ادرك بأن المصالح المتبادلة طويلة المدى للقبائل المتجاورة يمكن ان تُصان جيداً، من خلال ترتيبات سياسية راسخة بين زعماء، يمكن أن يتعاونوا ويطوروا من علاقات الصداقة. وحكماً باغنية الحرب القديمة من الأبيور، فرع من قبيلة الأنقوك، فإن القتال ضد قوات مادبو الغازية يجب ان يكون قد احْدث خسائر فادحة للجانبين ودماراً بأرض الدينكا:

"الحصان البنى للفور السمر [العرب]
يقول يجب أن اترك أرضى
حذارى من نصال حرابى
فى قتالى مع الحصان البنى،
ألمْ نتعذب معاً؟...
ألم يسقط حصان الفور؟
ما الذى يريده العرب؟
انا ثور شرس.
وصاحت القبائل سائلة،
"هل يمكن لأبيور التخلى عن ارضه؟"(٩)

وهكذا تمت تسوية العلاقات مع الرزيقات العزب، اتفق مادبو مع أروب على منع غزو الرزيقات لقومه، وحتى فى حالة اسر الأنقوك فإنه سيعمل على ارجاعهم. ومصادر الدينكا تحدد اسماء بعض الأشخاص الذين سبق وأُسِروا وتم عتقهم نتيجة تدخل مادبو.(١٠)

ويقال بإن مادبو ذهب الى ابعد من ذلك، بضمان التعويض عن افراد قبيلة الزعيم أروب، ممنْ لم يتم انقاذهم. وللمفارقة، كان التعويض يأتى من حصيلة الغزوات التى تجرى فى مناطق ابعد داخل الجنوب. لم يتعرض الأشخاص، الذين كانوا يقدمون كتعويض للأنقوك، رغم انهم كانوا رقيقاً واسرى، لم يتعرضوا للاستعباد من جانب الدينكا. بل خلافاً لذلك، كان يتم تبنيهم وانتسابهم للعائلات التى تتبناهم. وبرزت من بينهم شخصيات مرموقة ضمن السلالات القائدة الآن.

كانت العلاقات مع العرب الحـ[illegible] متأرجحة، جامعةً بين الصداقة مع بعض زعماء العرب والعداوة لآخرين. "كان [illegible] زعيماً للعرب الحمر،" وواصل شول بيوك، "لجأ عزوزه هارباً طالباً [illegible] ارض أروبديت [أروب الأكبر].

واجلسه أرويديت بجانبه. لقد تحطم العرب الحمر كليةً وتشتتوا فى البلاد نتيجة الحروب والمجاعة."(١١)

وضح دينق أبوت احد الاحفاد البارزين للزعيم أروب بيونق: "عندما تشتت العرب من جراء المجاعة منح جدى قاوم عزيز، اخ عزوزه، المنطقة من ريالنوك حتى أنتيل، ليستقروا هناك واخذ قوم عزوزه ليقيموا معه فى ميثيانق. واسكن بعض العرب فى مكان يسمى دهين، وآخرين فى كنق-بيال. واقام البعض ايضاً فى قونق-مو".

تعززت العلاقة بين أروب وعزوزه عبر نوع من الصداقة **الموثقة** متضمنة ترابطاً اسرياً له طقوسه الخاصة. كما وضّح دينق **أبوت "أقسم أروب وعزوزه على** الصداقة. وخاطب أروب عندها قومه "**لا اريد لأى فرد فى القبيلة كلها ان يأخذ** (يسرق أو ينهب) أى شىء من عربى." **واقام العرب هناك خلال تلك الفترة العصيبة** حتى السنة التالية. عاشوا **خلالها جيداً وعادوا بعدها لمنطقتهم**."

يروى ابراهيم الحسين، عربى مرموق من احفاد عزوزه، قصة العلاقة المثيرة بين زعماء كانوا يمثلون، برغم ذلك، مجموعات اثنية ودينية متنافرة ومعادية لبعضها البعض:

"كنا أقارب **لأروب**، ابن بيونق منذ ايام جدنا عزوزه. كانت صداقة يشهد عليها بيونق نفسه [والد أروب]؛ وقد شهد عليها ايضاً جدنا المقدم، عم عزوزه.

كانت تلك بداية الصداقة. كان عزوزه يرتحل مع ابقاره. ودخل ارض الدينكا. كان هناك شخص يدعى دَتْ، "الوعل" من فرغ قبية أنييل. وكان رجلاً قوياً جداً. عندما دخل عزوزه ارض الدينكا، نهب دَتْ ابقاره. **كانت لأروب بيونق قوى روحية** تسيطر كلياً على ارض الدينكا. حتى دَتْ كان يخشاه. **وارسل أروب لعزوزه (ليبحث معه موضوع ابقاره المنهوبة)**.

ارسل عزوزه لأخوانه وحضروا جميعاً امام أروب، ابن بيونق، وقالوا، "اننا لا نريد استرداد الابقار بعد هذا، لقد تنازلنا عنها. نرغب فى الصداقة والأخوة؛ وان يكون الطريق بيننا واضحاً وأن نعيش كابناء عمومه. ومنذ ذلك الحين نشأت الأخوة."

ونسبة للاهمية المقترنة بالدم كرمز للقرابة والهوية الأثنية المرتبطة **بالنسب، اجرى الزعيمان طقوس مزج الدم لتدعيم علاقتهما. وكما روى ابراهيم الحسين، "أسال أروب، ابن بيونق دمه وقام جدى ولعقه، وأسال عزوزه دمه ولعقه أروب، ابن بيونق. واصبحا بذلك اقرباء. ودقت الطبول للاحتفاء بالمناسبة."**

فى الاطار الذاتى المحلى للعلاقات القبلية، كان الدينكا يمنحون الافضال للعرب. ويفسر ذلك، على الاقل جزئياً، قدراً من تقبل العرب لثقافة الدينكا غير

الاسلامية. وحسب ما اورد ابراهيم الحسين، "تلك كانت سمة العلاقة بيننا. بدأت بالفضل الذي قدمه أروب بيونق لاجدادنا. ونمت تلك العلاقة عبر كول، ابن أروب. اصبح اباؤنا ايضاً رجالاً وخلفوا ابناءً. وبقوا معاً. لقد اعطاهم اباؤنا هدايا من الخيل واستمروا فى اهداء آبائنا الأبقار من زيجات بناتهم. كانت علاقة معروفة جداً."

يعبر ذلك المثال عن تناقض مدهش مع العداء العام والواضح فى الكثير من تاريخ علاقات الشمال والجنوب. تم توثيق التعاون والقرابة الرمزية بامتزاج الدم، دون افساح المجال للدين ليكون عاملاً للتفرقة. ورغماً عن ذلك، فإن الوضعين المتناقضين لم يكونا قابلين للفصل بينهما؛ بل حقيقةً، تداخلا وتفاعلا دوماً واثرا فى بعضهما البعض. وكان الرق نفسه نتيجة ذلك التداخل والتأثير المتبادل؛ ليصبح ذلك اكثر وضوحاً خلال الثورة المهدية، مع تطور العملية عبر المرحلة الانتقالية.

الثورة المهدية:

مثلت الثورة المهدية التناقض لدى الدينكا. عُرف عن المهدى فى البداية انه رجل دين تقى، مقترناً بصورة وثيقة مع رجل دينهم "دينقيت"، "روح الدينكا المسيطر على المطر والاقرب للإله. اعتقد الدينكا بأن المهدى كان يجسد تلك الروح، وانه ظهر ليخلص البلاد من الاجانب ومن حكمهم القهرى الشرير. بالنسبة لأنصار المهدى، كان الاجانب يمثلون الأتراك والمصريين "الكفار". بالنسبة للدينكا، كان غزاة الرقيق العرب هم الذين افسدوا ارضهم. ورأى الدينكا فى المهدى، أملاً لخلاص كل السودانيين ضحايا الظلم والأفعال المنافية للدين، التى يرتكبها تجار الرقيق، وبأنه المنقذ الذى لن يفرق بين الدينكا والعرب؛ أو بين الوثنيين والمسلمين؛ وان روحه من الإله، سامية وحانية مثل روح "دينقيت"، التى انزلت عليه. ولكن بعد فترة وجيزة، تتردى صورة المهدى وثورته لدى الدينكا باعتبارها شكلاً آخر للسلطة العربية من الشمال، مهيأة لمواصلة مؤسسة الرق الحقيرة؛ الشريرة بطبعها والمنافية للتعاليم الإلهية

خلال المرحلة الأولى للحركة المهدية، وحسب رواية الزعيم دينق أبوت "بعث المهدى برسالة من الأضحية يقول فيها "هناك زعيم عظيم يدعى أروب سمعت عنه عندما كنت حينها فى البعيد. ارجو منه ان يحضر لزيارتى." يبدو انه، وحكماً على سُمعة الحركة المهدية وعنفها الذي لا يرحم، قوبلت الدعوة بالشك والتوجس. يواصل دينق أبوت حديثه: "العديد من الزعماء ذهبوا لزيارة المهدى وتم قتلهم. ولمدة عامين، منع قوم الأنقوك زعيمهم أروب من الذهاب للمهدى. وقالوا له: "كيف يمكن ان تذهب الى حيث يقتل الناس؟ ويقوم الخليفة عبدالله بقطع رقاب الناس حتى قبل وصولهم

للمهدى." قرر أروب فى النهاية الذهاب مصحوباً بالزعيم اللّور اجينج، من عشيرة دينديور المنافسه، والذى سبق وتم الاعتراف به ليكون نائباً للزعيم الاكبر لدينكا الأنقوك.

ولمّا كان المهدى عربياً ومسلماً، كان من الطبيعى ان ينظر اليه على انه اقرب الى العرب الحمر من الدينكا؛ وكان زعماء الحمر يقومون بدور الوسطاء فى حالة تعاونهم، ولكنهم يصبحون جزءاً من معسكر العرب المسلمين فى حالة العداء. "عندما حضر المهدى،" كما روى ابراهيم الحسين، حفيد عزوزه، "قام آباؤنا بدور الحراس للزعيم أروب بيونق." وكانت تلك نقطة الانعطاف لنفوذ السلطات المركزية تجاه العلاقات المحلية بين دينكا الأنقوك والعرب الحمر، مانحةً تفضيلاً واضحاً للعرب على الدينكا. ادى ذلك الى اختلال ميزان القوة والمصلحة المتبادلة فى التعايش السلمى بطريقة استراتيجية... ومع ذلك واصلت المبادىء التقليدية فرض تأثيرها الطاغى. وخلال فترة المهدية، تمكنت تلك المبادىء، جزئياً، نتيجة الانقسام بين العرب.

انقسم العرب الحمر الى معسكرين في تعاملهم مع دينكا الأنقوك. الجناح الذى احترم العلاقة التقليدية دعّم الصلة بين الزعيم أروب والمهدى. وحسب رواية ابراهيم الحسين، ذهب أروب وقضى بعض الوقت مع اصدقائه العرب. "بعدها فى اكتوبر، رافق كبارنا أروب لزيارة المهدى. ليعلن ولاءه فى مكان يدعى أم حراز. قال المهدى لأروب: "منذ اليوم سوف يكون اسمك عبدالرؤوف، بدلاً من أروب."، ورحب به معلناً اسلامه بصلوات واهداه سيفاً. رجع أروب بعدها لقومه." ونرى هنا بوضوح بداية عدم السماحة الدينية. لكى يتم قبول أروب واحترامه، كان عليه ان يعتنق الاسلام وأن يغيّر اسمه.

إن اعتناق أروب المزعوم للاسلام يعتبر مثالاً جيداً للطريقة التى تعامل بها الدينكا فى الماضى مع الثقافة العربية الاسلامية، بتبنى جوانب معينة ولكن بعد تكاملها ثم استيعابها ضمن قالبهم الثقافى الخاص. إن اعتناق أروب المزعوم للاسلام لم يرد بالكاد فى الروايات الشفهية التقليدية للدينكا، الاّ فيما يتعلق بتأكيد صعوده "الجنة". ومن المؤكد، ان الدينكا لم يسمعوا قط بقصة اتخاذه الاسم الاسلامى عبدالرؤوف. أما واقعة ادائه للصلاة مع المهدى يُعترف بها، مع تحفظ هام. الشاعر والمغنى المعروف من الأنقوك "مينييل رو" يورد الأبيات ادناه فى اغنية عن علاقات العرب والدينكا:

هذا النزاع (مع العرب) بدأ مع زعمائنا القدماء
عندما ذهب أروب بيونق مع اللّور اجينج
وسافرا كل الطريق الى (الشمال)

هناك قابلا المهدى
واقاموا الصلاة معاً- متجهين صباحاً (شرقاً)
سأل اللّور، ورؤسهم مطأطأة نحو الأرض
"يا أروب، أين بيونق، هل ترى الإله؟
ورد آروب "لا يا اللّور، لا ارى الإله
ولكن دعنا نترك الأمور على ما هى عليه."

وحسب رواية اخرى، "ان اجتماعاً تم فى مكان ما بين كوستى وتندلتى بين المهدى وأروب وبعض وجهاء الدينكا. قام الدينكا بمنحه الهدايا، واعلنوا تأييدهم للمهدى وولاءهم للاسلام. صلوا جماعة مع المهدى ثم توجهوا الى أبيي."(١٢) وعبر تلك الاساليب تمكن أروب من تجنب جيرانه العرب، البقارة الحمر، الذين كانوا من اصلب المؤيدين للمهدية. وسعى اروب الى حماية المهدى لقومه من غزاة الرقيق من العرب.(١٣) بينما كانت علاقات الدينكا مع الأسر القائدة للرزيقات والحمر ودية، كانت لا تزال هناك حركة نشطة للرق من جانب بعض انصار المهدي المغامرين والتجار العرب، مع المشاركة الواسعة لبعض المغامرين من رجال القبائل العربية. عبّر بولابيك ماليت عن ذلك: "ما لم يقبله جدنا أروب بيونق، كان وضع السود عامة. اعتاد العرب على سرقة الناس. عندما .. ذهب أروب للشمال وجد السود محبوسين داخل حظيرة كبيرة... وعندما تفاوضوا قال أروب للمهدى "كل هؤلاء السود من قومى. انا الزعيم. انا الذى أتحدث انابة عنهم جميعاً. ويوجد بينكم منْ يسرقون اتباعى).(١٤)

وكما ورد فى الرواية الخرافية الشعبية، اخضع المهدى أروب الى تجربة اكل طعام غير مستساق لاختبار صدق ادعائه زعامة السود.(١٥) وبعد اجتيازه الاختبار، "تم تسليم كل السود المحبوسين للزعيم أروب." وبالطبع لم يتمكن أروب من استلام كل الرقيق السود، كما يزعم الدينكا، ولكن من المحتمل جداً أن يكون المهدى قد أمر بعتق بعض الرقيق الدينكا على الاقل وتسليمهم لأروب تعبيراً عن حسن النية. عندها قال المهدى لأروب "تعود الآن لقومك ولن يقدم العرب مستقبلاً بالحاق أى ضرر بقومك، لن يحضروا احداً من اتباعك لهذا المكان مرة اخرى." ثم اعطاه قبضة من التراب وحربة وسيفاً وقال "الآن انت ذاهب لقومك: عليك مساعدة الرجل الذى لا يملك ابقاراً، دع الابقار تُقسّم. دع الرجل الذى يملك خمس بقرات ان يعطى بقرتين لمن يحتاج لهما."(١٦) والمفترض ان تعبر قبضة التراب عن الاهمية التى علقها المهدى على استغلال الارض للزراعة الى جانب الرعى واقتسام ثروة الابقار.

روى بولابيك ماليت: "عندما رجع أروب بعث برسوله الى جميع القبائل المجاورة، من الريك، التويج والنوير قائلاً "دعوا الناس ليحضروا كى يتعرفوا على

اهاليهم من الأسرى الذين تم عتقهم." وحقيقةً، حضر الناس وتعرفوا على ذويهم وأخذوهم الى ديارهم."(١٧) وتمت الاستجابة لمن رغبوا البقاء تحت حماية زعيم الأنقوك. آثر العديد منهم ذلك، وانتسبوا لعائلات الأنقوك.

تبرز من بين تلك الاحداث التاريخية صورة التفاعل النشط بين المجموعات المتجاورة، وغالباً ما كان ذلك التفاعل عنيفاً، واتسم فى بعض الاحيان بالامن والتعاون، وغالباً ما اعتمد على العلاقات الشخصية بين زعماء الطرفين ودور السلطة المركزية. خلال فترتى الحكم التركي–المصرى والمهدية ظل كل من الأنقوك والحمر العرب، تحت ادارة مديرية كردفان. ولمّا كانت سلطات تلك الادارات ضعيفة فى تأثيرها على الحياة القبلية، ظلت المجموعتان سياسياً تحت ادارتين ذاتيتين، وكانتا فى واقع الأمر مستقلتين داخل اطار ادارة المديرية. وكانت للقبيلتين بصورة عامة علاقات جوار حسنة. وفى ذلك المناخ الودى نسبياً حدث التلاقح الثقافى. وتشير الوقائع التاريخية الى استعراب زعماء الأنقوك باستعمالهم لألقاب عربية مثل (مك)، التعبير المحلى لكلمة (ملك)، و(سلطان) و(ناظر)، مما يعتبر انعكاساً لعملية معقدة تركت أثرها على الجانبين وكان لها تأثير تكاملى انتقائى.(١٨)

بالرغم من ان البقارة يعتبرون فى بعض الجوانب اكثر الشماليين عروبة، إلاّ انهم يظلون ايضاً الأكثر سواداً، والاكثر افريقية فى بعض السمات الثقافية كاللبس، والموسيقى، والرقص، والاكثر ليبرالية فى تصرفاتهم حيال المرأة. يقوم اقتصادهم على الابقار وليس الأبل. ورغم انهم مسلمون متعصبون، إلاّ انهم اكثر وثنية فى ممارستهم للاسلام. ويرجع ذلك لتأثير الدينكا عليهم نتيجة التداخل اللصيق بين المجموعتين. وصف مدثر عبدالرحيم بطريق غير مباشر هذا التأثير الثقافى المتداخل عندما كتب عن "الأفرقة لعرب البقارة .....العديد منهم ذوو بشرة سوداء ابنوسية؛ تخلوا عن الأبل، بسبب الظروف الطبيعية لكردفان ودارفور (واغلبها مبتلة وطينية)، ليرعوا الثور الذى يمطتونه ويعاملونه كما لو كان إبلاً."(١٩)

ابدى هندرسون ملاحظات توضح بعض التأثيرات المحددة للدينكا على العرب البقارة. "لقد اكتسبوا رعى البقر الزنجى والدم الزنجى، ولهجة مميزه، وعادات مميّزة، وحربة طويلة لها خوصة تشبه صفق بعض الأشجار، وجُبّة (دراويش) عريضة الأكمام، تميزهم عن الجلابة و(الجمّالة)- اصحاب الأبل ... المرأة من البقارة اكثر النساء تحرراً فى العالم الاسلامي. فى مناطق الرعى، الفتيات يتحركن ويركبن الدواب يستترن فقط بقطعة من القماش تمر بين افخاذهن وحول اوساطهن لتتدلى نحو الارض من الامام والخلف. البقارة راقصون مرحون تدق طبولهم طوال الليل، وفى بعض الاحيان طيلة اليوم واحياناً لمدة يومين أو اكثر."(٢٠)

بالطبع ، لا يجب الميل للمبالغة حول مدى تأثير التلاقح الثقافى المتبادل بين

البقارة والدينكا لأن التلاقح الثقافي كما اشرت كان محدوداً وغالباً ما نتج عنه استيعاب بعض العناصر الاجنبية بطريقة يصبح من الصعب معها التعرف على اصلها. ويمكن ان يقال نفس الشئ عن البقارة أو عن خلفيتهم الافريقية المحلية. ومن العوامل التى تحدّ من التأثير المتبادل وقوف الظروف الطبيعية عائقاً امام تواصلهم وتداخلهم. والفترة الوحيدة التى يتم فيها التداخل عن قرب هى فترة موسم الجفاف التى تستمر لعدة اشهر، عندماينزح العرب بقطعان الابقار جنوباً الى نهر كير، والذى يعرف عند العرب (ببحر العرب)؛ وبخلاف ذلك، تفصل بينهما مسافة تصل الى اكثر من مائة ميل من الغابات الوعرة، وتتفاقم صعوبة التواصل بينهما بسبب الانعدام التام لوسائل المواصلات. وقبل ادخال البريطانيين للعربات للنقل البرى، كانت وسائل السفر بينهما إما السير على الاقدام أو على ظهور الدواب كالخيل والثيران، مما يستغرق عدة ايام عبر المجاهل.

يشير التشابه الثقافي بين دينكا الأنقوك ومجموعات الدينكا الرئيسية جنوباً، فى المقام الأول، الى العوائق الطبيعية التى حدّت من صلاتهم مع العرب، ثم الى تحفظ الأنقوك حيال تبنى واستيعاب مؤثرات التلاقح الثقافى. كان للتعاون بين بعض زعماء القبائل تأثيره المهدىء على علاقات، يمكن ان تكون فيما عدا ذلك، عدائية بين العرب والدينكا. ولكن ظلت محدودية ذلك التعاون معروفة وعليه كانت نعرات التحامل المتبادلة حية غير متأثرة بذلك التعاون. ظل البقارة اكثر العرب فخراً بهويتهم العربية واسرعهم الى الاشارة واعتبار اقربائهم الزنوج فى الجنوب عبيداً. ولا يعترفون بحقيقة البشرة الفاتحة المميّزة للعرب الحقيقيين، ويعتبرون كل العرب الآخرين جزءاً منهم، أو من ذوى قرباهم.

يوازن تحامل البقارة على الدينكا، تحامل مضاد من الدينكا على البقارة ثقافى واخلاقى. يصف الدينكا تصرفات البقارة بعدم الرجولة والطفولة؛ وان تعاملهم مع الابقار مهيناً لذلك الحيوان النبيل، ويُعتبرون ختان الفتيات امراً حقيراً، ويرون فى مسلك نساء البقارة باستعمال قطع قماش ضيقة للستر ولاثارة الانتباه للأعضاء الحساسة دعوة للاغراء والانحلال الجنسي. من المفارقات، ان يعتبر العرب عُرْى الدينكا دليلاً علي الانحلال الجنسى التام. وهذا كله يعكس التحامل والاحتقار المتبادل بين هاتين المجموعتين الجارتين والمتداخلتين عن قرب.

يترسخ الانقسام الاثنى ويدوم عبر التحامل المتبادل حول تزاوجهما. وكما وضح بول هاول، تاريخياً، اخذ البقارة نساء الدينكا رقيقاً وعشيقات (زوجات سريات). اثمرت تلك العلاقات ابناءاً يحملون مكانة آبائهم. ولكن هذا الشكل من العلاقة لم يكن له تأثير هام على مجموع الدينكا أو العرب، لانه لا تنشأ علاقة اجتماعية بين اهل الاسرتين. فى الوقت الراهن، يتزاوج البقارة والدينكا وتنشأ

علاقات اجتماعية فقط بين الأسرتين المباشرتين، دون افراد القبيلة الآخرين. ولا تعتبر مثل *هذه العلاقات* زيجات حقيقية. وكما يوضح هاول، "يقع عالم البقارة خارج عالم الدينكا ولا يمكن وصلهما بالتزاوج. بالنسبة للدينكا، **يمكن التزاوج** بين افرع قبائل الدينكا الاخرى، أو مع النوير أو الشلك، ولكنه **لا** يحبذ. **اما التزاوج** مع العرب فيُعد أمراً غير وارد. وبسبب التعالى لدى **العرب، الناتج عن تقليد دينى** وعنجهية كامنة، يقابله شعور بالاستقلالية لدى **الدينكا وشك موروث تجاه العرب،** فانه لذلك يُصبح صعباً قيام **علاقات زواج متبادل تقترب من العلاقات الزوجية** العادية لدى المجموعتين."(٢١)

بالرغم من ان العرب والدينكا ينكرون وجود أى صلة عرقية بينهم، الاَّ انهم يعترفون باستيعاب عناصر من بعضهم البعض وبانهم غير خالصين عرقياً. تشير الدراسات عن **البقارة الى استيعاب عناصر من الدينكا عبر نظام الانتساب الابوى** العربى، والى المكانة الهامشية لمنْ لهم صلة ابوية من الرقيق، ولا يزال يشار اليهم كرقيق بالرغم من الغاء الرق المؤسسى منذ امد طويل. يعترف الأنقوك ايضاً، بامتعاض، بوجود بعض الدينكا من اصل عربى بينهم، ممنْ تم استيعابهم، ويمكن التعرف عليهم، وعلى ذويهم الذين سبق وتم استرقاقهم وانجبوا من العرب؛ ويشكل ابناؤهم اعداداً معتبرة من البقارة اليوم. ويعرف دينكا الانقوك العديد من العرب، يحتل بعضهم مواقع مرموقة وسط البقارة، يحملون عرقاً دينكاوياً منحدراً من الأم أو الجدة، وفى بعض الحالات حتى عبر العرق الأبوى الدينكاوى. ويحمل بعض الأفراد من بين عائلات الدينكا، كالأب والجد، أو الجد الاكبر، اسماء عربية مثل محمد، سليمان، حسب الرسول، حسب الله وما شابه- ورغم ذلك فإن أحفادهم يصفون انفسهم دون أى لبس بانهم من الدينكا.

بين الفينة والأخرى، تُسمع تعليقات مشينة عن أسر من الدينكا تحمل الدم العربى، والتى لا تعنى فقط اصل الرقيق، بل وعدم صفاء الدم الدينكاوى ايضاً. ويمكن أن تتأثر قرارات الزواج من عائلات معينة، وبخاصة للرجل، بخلفيات من هذا القبيل. ولكن درجة القبول الشخصى والعام تسمو بشكل واضح على نعرات التحامل، إلاّ إذا كان سلوك من يعنيهم الأمر يدعو الى رد الفعل القاسى، وغالباً ما ينعكس ذلك فى الاغنيات، حيث يسمح الوصف الأدبى بقدر اكبر من حرية التعبير.

تتواصل اليوم تأثيرات التلاقح الثقافى بين الأنقوك والبقارة- يتحدث العديد من دينكا الأنقوك لغة البقارة العربية بصورة جيدة. كما ويتحدث العديد من البقارة العرب لهجة الدينكا بطلاقة. اضافة الى ذلك، فإن منْ لا يتحدثون العربية من الانقوك، والذين لايتحدثون لهجة الدينكا من البقارة، يمكنهم التخاطب عبر خليط لغوى عربى-دينكاوى. ولكن المظهر الأكثر وضوحاً لتوافق التلاقح الثقافى بين

الأنقوك والحمر، تمثل فى تعايشهم السياسي الوفاقى النسبى خلال فترة العداوات الإفريقية العربية المدمرة قبل قيام الحكم البريطانى. وكان معظم ذلك التوافق سطحياً يعبر عن العلاقات الدبلوماسية بين زعماء الجانبين، والتى املتها المصالح المتبادلة داخل اطارهم المباشر- يحتاج العرب للمراعى الموسمية والماء، ذلك لأن مناطقهم كانت تتعرض للجفاف نصف العام تقريباً، بينما رغب الأنقوك فى الأمن وعدم التدخل ليمارسوا حياتهم التقليدية فى سلام. ويسعى كل جانب الى الاستفادة من علاقات التعاون الوفاقية.

تيسّر التعاون عبر زعماء القبيلتين خلال المرحلة التقليدية، لأن كلاً من القبيلتين كان اكثر عزلة من الآخر، بالرغم من صلاتهم الرعوية والتجارية ونديتهم النسبية فى النفوذ والثروة. كانت العلاقات أحسن حالاً مقارنة بالمرحلتين الانتقالية والحالية، حين توسعت دائرة التداخل وتضاعفت بذلك مجالات النزاع. خلال الفترة الانتقالية، التى بدأت بالادارة التركية-المصرية وامتدت عبر فترة المهدية، بدأ الاحساس بتأثير نفوذ السلطات المركزية على المستوى المحلى. وبدأ ظهور عدم التوازن فى السلطة، الذى كان فى اغلبه لفائدة ألعرب وضد مصلحة الدينكا. ومع ذلك، ظل المركز يقوم دائماً بدور الوسيط فى علاقات الأنقوك والحمر. ولكن مثل ذلك التوسط كان مفقوداً فى العلاقات الاوسع بين الشمال والجنوب، لأن موقف المركز كان غالباً ما يتطابق مع موقف الشمال.

ومنذ ذلك الوقت، ظل العامل الحاسم متعلقاً بالصلة مع المستويات المختلفة للحكومة حتى المركز وبموقف الحكومة الرسمى، الذى كان يتبدل بتغير من يمسكون بزمام السلطة فى البلاد. كانت الإدارة التركية-المصرية، رغماً عن اسلاميتها، مرفوضة لدى العرب والدينكا على حد سواء. وكانت الثورة المهدية الاقرب الى العرب، ولكن المناورات الدبلوماسية لزعامة الأنقوك حيّدت انحيازها لدرجة ما. اعطى الحكم الثنائى دينكا الأنقوك اكثر الادارات حياداً واقام بالتالى ادارة عادلة فى تنظيمها للعلاقات بين القبائل.

تدخل الحكم الثنائى:

قاوم معظم الجنوبيين الاستعمار فى البداية، ولكن الأنقوك كانوا يعمدون الى القيام بمبادرات دبلوماسية من اجل اقامة صلة للتفاوض من اجل الحماية مع أى سلطة تتولى الحكم فى الخرطوم. واصبح ذلك نهجاً دائماً. كان الهاجس الأساسى للأنقوك الكيفية التى تتم بها مواجهة الغزوات الشرسة من جيرانهم المباشرين للشمال. ويبدو ان الأنقوك، لما يتمتعون به من مُثل اخلاقية ودينية عالية جداً، كانوا يعتقدون بأن العدل مفهوم اخلاقى مقدم يتخطى الحدود العرقية والاثنية وحتى

الدينية، ويمثل الواجب الرئيسى للزعامة لإرساء مبادئه. وبغض النظر عمّنْ يشغل رئاسة الحكومة المركزية، أبيضاً كان أو أسمراً، مسيحياً كان أم مسلماً، توقع الأنقوك منه اعتبار عدالة قضيتهم. برهن البريطانيون بأنهم كانوا الأكثر حياداً مقارنة بالادارات السابقة، التركية-المصرية والمهدية، فى ترتيب علاقات الأنقوك والعرب الحمر. وابعد من ذلك، كانت قيم الدينكا اكثر جاذبية خاصة لدى الاداريين البريطانيين، لانها جعلت مهام فرض القانون والنظام وسط الدينكا اسهل من تطبيقها على العرب الحمر، حيث كانت الجريمة اكثر تفشياً.(٢٢)

بعد اعادة الفتح واقامة الحكم الثنائي الانجليزى-المصرى، كان أروب من اوائل الزعماء الجنوبيين الذين تلقوا الاشارة بذلك وأول من اقام صلة، وحقق الحماية لقومه تحت الادارة الجديدة. وبهذا فقد وسّع أروب الصلة التى سبق وأقامها مع العرب، الى ترتيب ادارى مع الحكومة المركزية ادى فى النهاية الى انتساب الأنقوك الرسمى ضمن الاطار الشمالى.

وعندما توفى أروب فى عام ١٩٠٥، خلفه إبنه كول أروب الذى أتصل مباشرة بالحكم الإنجليزى-المصرى الجديد لضمان حماية قومه ضد الغزوات العربية المتواصلة. وطدّ كول أروب صلة الأنقوك مع النظام الإدارى الشمالى الحديث.

عاد الزعيم على جُلّه، احد قادة حروب المهدية البارزين، الى أرض الحمر وتم تنصيبه زعيماً للقبيلة، بديلاً لأسرة عزوزه. تفاقمت العداوات بين الدينكا وبعض اقسام العرب الحمر تحت قيادته وتزايدت الغزوات بين الحين والآخر.

قال شول بيوك: "انخرط على جلّه فى عمليات نهب الاطفال من منطقتنا." وواصل شول، "امتدت هجمات العرب جنوباً لتدمر ارض الريك. ولما رأى كول ذلك قال: هل يتكبد قومنا مرة اخرى تلك المعاناة؟ هل عاد العرب مرة اخرى لسيرتهم الماضية!؟ وتساءل كول: "هل يعيد العرب عداوات سبق وافلح والدى فى انهائها؟". قرر كول رفع ظلامته للإدارة البريطانية الجديدة، حاملاً معه هدايا من العاج.(٢٣) ولتجنب قطع طريقه بواسطة العرب، فقد رحل عن طريق أرض النوير، فى أعالى النيل، وعبر كادقلى فى جبال النوبة الى رئاسة المركز فى الأضية فى غرب كردفان. "عندها وضّح كول الوضع برمته للحكومة. قال: "كيف تكون البلاد فى أمن وسلام، ومنطقتى تعانى الدمار؟ لأن الشخص الذى يدعى على جُلّه قد جعل من نفسه حكومة". قدّم كول أروب وصفاً شاملاً لافعال على جلّه فى المنطقة. أُرسِلت الشرطة على البغال والجياد، وتم البحث عن على جُلّه واحضاره تحت الحراسة. عرض كول مرة اخرى تفاصيل شكواه فى حضور على جلّه، الذى اعترف بكل افعاله. وكانت تلك هى الفترة التى فرضت فيها الحكومة العلاقات الطيبة بين الناس."(٢٤)

كتب هندرسون: "جنّب كول أروب، زعيم الانقوك، قومه اغلب تلك المشاكل

بتوصله لإتفاق مع الحمر، وادراج اسمه فى الابيض تابعاً لمديرية كردفان؛ ومُنح كسوة الشرف عام ١٩١٦ وليتولى السلطة على كل الأنقوك وبعدها على مجموعة روينق أجوبًا فى كيريتا."[٢٥]

واستناداً على ما اورده الزعيم دينق أبوت، احد ابناء كول أروب الكبار، قال البريطانيون حينها لوالده: "يا كول، سيكون العرب الآن بين يديك. سوف يتشاور على جُلّه معك. اذا واجهته مشكلة لا يستطيع حلها سوف يحولها لك. انت الذى يملك رماد-القسَمْ."[٢٦] وهكذا، وعلى النقيض من الوضع الراهن، الذى تفرض فيه الشريعة الاسلامية على غير المسلمين، فوّض البريطانيون الدينكا لتطبيق قَسَمِهم التقليدى على المسلمين العرب. وأكد دينق أبوت. "حتى انا طبقتُ قسم الدينكا على العرب." وخلص بولابيك ماليث "وهكذا كان كول أروب ملكاً لكل الدينكا والعرب. وهو الرجل الذى سيطر على العرب، ولم يسيطر العرب علينا".[٢٧]

يعتقد الدينكا بأن الاسلام يحتوى على سحر اسود من النوع الذى يعتبرونه شراً؛ ولهذا لا يمكن للاسلام تحقيق العدالة الموضوعية. واستناداً الى دينق أبوت، "طوّر العرب فيما بعد طرقهم لقتل الناس بتعاويذ رجال دينهم امثال (الفُقَرا). ولكنهم كانوا يخضعون لأداء "قسم-رماد" الدينكا.. واقول هنا كل الحقيقة، بعيداً عن الاكاذيب، كان والدى (كول أروب) يسيطر على العرب بتلك الطريقة." هذه الاقوال تجنح بالطبع للمبالغة فى قدر سلطات كول أروب، خاصة وانها تشير لسلطات قانونية على العرب، ومن ضمنهم اولئك الذين عاشوا بعيداً فى الشمال داخل مناطقهم القبلية؛ فى الوقت الذى كانت سلطته تشمل فقط العرب داخل حدود منطقته، من الذين استقروا بصورة دائمة، أو الذين تواجدوا اثناء فترة النزوح الموسمى للرعى.

وبفضل حكمته وسنّه لعب الزعيم كول أروب فيما بعد دوراً حاسماً فى اختيار خليفة زعيم المسيرية العرب، بعد وفاة نمر ابن على جُلّه، الذى كان قد تولى الزعامة من والده المُسِن. وحسب رواية دينق أبوت "كان بابو، نجل نمر، لا يزال صبياً صغيراً. وكادت الزعامة تفلت منه. حينها امسك على جُلّه، العجوز الطاعن فى السن، بقدمىّ والدى وقبلهما.. وما أن فعل ذلك حتى قال الانقوك، "ايها الزعيم، لا تنطق بكلمة اخرى، حتى وانْ كان بابو صغيراً، سوف يصبح الزعيم!"

تحدث بابو نمر نفسه عن ملابسات خلافته لوالده، مبرزاً التعاون بين زعماء الدينكا والعرب فى تعاملهم مع شئون رعاياهم:

"سمعت قبيلة العجايرة بوفاة والدى واجتمعت فى أبيي، رئاسة مركز قبيلة دينكا الأنقوك، لاختيار خلف له. وكان هناك الزعيم كول زعيم دينكا الأنقوك والحاج اجبار زعيم الفلايته. وحضر أيضاً مفتش المركز... كنت انا تحت شجرة تمر هندى

فى أبيي، اجلس داخل خيمة. ارسل الزعيم كول لجدى ماعوناً من العسل. اخذتُ ثمرة التمر هندى وبللتها ببعض الماء، واضفت اليها عسلاً. بينما كنت ارتشف مشروب التمر هندى والعسل، سمعت اصوات الناس يتحاورون.. ووافق الجميع علي منح الزعامة لابن نمر. قال (الناظر) كول أروب "توفى نمر بينما كان ابنه بابو صغيراً. ولكنى سمعته يثنى على ابنه كثيراً. ولهذا فأنا أؤيد فكرة خلافته لوالده كزعيم. وبمشيئة الله، اتمنى أن يكبر ليكون زعيماً كوالده." وكانت تلك كلمات (الناظر) كول.[٢٨]

وكما يرى الدينكا، فقد كان كول أروب العامل الحاسم فيما حدث. وربما بسبب سنّه، تم الاعتراف به زعيماً لكلٍ من العرب والدينكا. كتب هندرسون، المفتش البريطانى للمنطقة فى اواخر العشرينات وأوائل الثلاثينات، مسجلاً فيما بعد، "اعترفت الحكومة بحكمة كول، وتمنت لو تعلم بابو منه، وهو ما حدث."[٢٩] ان التوافق الذى تم تحقيقه بين الأنقوك والحمر والاحترام الذى حظى به كول أروب خلق احساساً متزايداً بالأمن والكرامة للدينكا، وواصلت زعامتهم تدعيم العلاقات الودية مع العرب.

بالرغم من المبالغات فى روايات الدينكا عن وضع زعمائهم المميّز فى الاطار الثنائى للدينكا والعرب، تكمن الاهمية فى نظرتهم للندية والاحترام المتبادل ضمن هذه العلاقة. وحسب ذكريات دينق أبوت، "كان العرب تحت سيطرة والدى حتى وفاته. اعتاد والدى البت فى استئنافات ترد اليه من محاكم العرب." وحتى بالنسبة للعرب، كان الزعيم كول يبدو بأنه اكبر من أن يكون صنواً لهم. لاحظ الاعرابى الكهل ابراهيم الحسين، الذى كان يستعمل لفظ (الوالد) رمزاً للاحترام عند الحديث عن والدى كول أروب، معدداً، "الوالد كول أرؤب صار الزعيم لكل هذه المنطقة. لقد حقق الأمن فى المنطقة. كانت فترة حلوة طيبة فى تاريخ قومنا." ورغم أن المقابلة تمت مع إبراهيم الحسين فى الخرطوم، فإن اشارته "لكل هذه المنطقة" يجب أن تفهم فى اطار تعايش الدينكا والعرب تحت ادارة زعيم الأنقوك.

نصّب البريطانيون الزعيم كول أروب على كل قبائل الدينكا المجاورة الى الجنوب، بمن فيهم التويج والروينق. قام كول اروب بتحصيل الضرائب منهم والبت فى استئنافاتهم. ظل الوضع على هذا المنوال خلال الجزء الاكبر من الحكم الثنائى. بالنسبة للبريطانيين، لم يكن زعماء الأنقوك يعملون فقط لبسط القانون والنظام فى محيط اداراتهم، ولكنهم كانوا يشكلون ايضاً مدخلاً حيوياً لاختراق مجتمعات الدينكا الممتدة بعيداً داخل الجنوب.

الدور الذى لعبه قادة الأنقوك فى الدعوة للسلام والأمن فى خطوط التماس الشمالية-الجنوبية، عبر صلاتهم مع القبائل العربية والادارات المتتالية فى الشمال،

دور معترف به بشكل واسع وسط الدينكا، فى مناطق الأنقوك والى الجنوب منها. لاحظ شول بيوك "كانت عائلة بيونق هى العائلة الوحيدة التى تضحى بحياة افرادها عند الكوارث [كما حدث خلال عداوات ١٩٧٧ بين الدينكا والعرب]. ويواصل شول: "وحتى عندما يعانون من دمار رهيب، يظلون صامدين ويعملون من اجل مصلحة القبيلة. فالزعيم لا يمسك بزمام منطقته عبر قوة السلاح، وانما بحكمته. وحتى عندما يموت افراد من القبيلة، ويموتون ويموتون ويموتون، يكون واجباً عليه الحفاظ على ارضه."

وعبّر أتيم موتير من دينكا تويج عن تمجيد اعظم، "ارضنا مقترنة بأروب بيونق، كان أروب بيونق هو الذى ينقذ اهلنا ويعتقهم من العبودية. تقابل ريان [زعيم دينكا تويج] والحكومة فى منزل كول أروب؛ ووجدوا ان بولديت [الزعيم لفرع آخر من التويج] زعيماً متديناً وتم تقليده السلطة ليصبح زعيماً حكومياً ايضاً. وكان الزعيم "اروبديت أروب" العظيم قائداً لكل تلك المناطق. وعندما تولى الزعامة كول ابن-أروب، واصلت البلاد الازدهار تحت قيادته." وفى كلمات للزعيم ماكوى بيلكوى من بآن-آزو، "انها عائلة [أروب بيونق] التى انقذتنا بحكمة وحنكة اجدادهم."(٣٠) "لم يكن معظم الدينكا الآخرين يدرون بما يحدث حولهم." وكما عبّر الزعيم قيرديت من قبيلة دينكا الريك: "لم نكن نعرف شيئاً. فقط هم الأنقوك الذين خبروا العرب... وحتى حقيقة وجود الدينكا اليوم، يرجع الفضل فيها لأروب. لقد كان (أوربديت) و (ابنه كول) المنقذين للناس."

بادئاً بالمهدية، توسع الزعيم قيرديت فى سرد تاريخ دور أروب فى علاقات الشمال والجنوب، مصوراً الطبيعة الكونفدرالية للعلاقات بين زعماء الدينكا، التى نادراً ما تم عكسها فى الوثائق: "وصلت الرسالة بأن المهدى كان يحرر الناس. لهذا أُرسلت تبرعات من البقر والضأن، كانت تُجمع وترسل الى المهدى عن طريق أروب [أروبديت]. كان ابى يقوم بجمع التبرعات من قبيلته ويرسلها [لأروبديت]. وكان يور مايار يقف بجانبه، وأجوك يحضر مساهماته (لأوروبديت). وكان ماوين أريك يحضر من جهة لواك.. وكان أوكول اروب يأتى من جهة كونقور. كان كل اولئك الزعماء يتجمعون ويقابلون الزعيم أروب."(٣١) وفى مجال آخر عدّد قيرديت جمعاً اكبر من زعماء مناطق الدينكا الأخرى وأضاف: "كانت الاحداث الكبيرة فى البلاد وكيفية ادارتها تدفعهم ليجتمعوا ويتفاكروا بشأنها. قضايا مثل وضعية العلاقات بين الناس عند مناطق التماس. كانت تلك هى اساليب اولئك الزعماء الكبار فى الماضى."(٣٢)

بعدها، انفصل جزء من قبيلة التويج لينضم الى الجنوب تحت زعامة ريان، الذى كان تابعاً لأروب. تمت الموافقة على ذلك الانفصال بواسطة البريطانيين، إنْ لم

يكن قد دبروه، بحجة ان المنطقة كانت اكبر من ان تدار بواسطة زعيم واحد. وانفصلت قبائل اخرى ايضاً بعدها من ادارة زعامة الأنقوك لنفس الاسباب. وحقيقة الامر، ظل الوضع الادارى للأنقوك فى كردفان يمثل حالة شاذة لم يكن البريطانيون يرتاحون لها مطلقاً. كتب بول هاول فى ورقة عمل نشرت ١٩٥١: "يشكل دينكا-الأنقوك فى غرب كردفان معضلة، يقيمون بين البقارة العرب فى الشمال وبين القسم الرئيسى للنيليين فى الجنوب، ويظلون بذلك فى وضع شاذ، والمعضلة هل يتم ضمهم للمجلس الريفى للمركز، الذى يهيمن عليه العرب دائماً أم يتم ضمهم لقبائل اقرانهم الى الجنوب؟ هل يتم الاحتفاظ بالحدود القبلية والعرقية كما هى علية، أم يتم خلق تجمعات سكانية دون الالتفات للقبيلة أو العرق؟ وهنا تبرز حجج عملية لصلحة هذين الخطين للتطور السياسى."(٣٣)

وعلق هندرسون ايضاً على الوضع الشاذ للأنقوك على خط التماس بين الشمال والجنوب:

"ظل اصحاب العقول الراجحة-من البريطانيين والسودانيين- يقترحون دائماً تحويل الأنقوك لادارة الجنوب. لقد عارضت ذلك، جزئياً، لأنه سوف يكون من المستحيل ترسيم حدود عادلة بين الانقوك والحمر، ولكن ولسبب رئيسى، ارى ان وجود الأنقوك فى كردفان يوفر منطقة عازلة هامة ومجال التقاء يوفر للادارة الشمالية التعرف على والتعاطف مع النيليين. الى البعيد فى الغرب ظلت قبائل ملوال والرزيقات فى خلاف تام. والى الشرق ادى تحويل قبيلة روينق لمديرية اعالى النيل الى احتكاكات لا نهاية لها. ولكن علاقة الانقوك مع الحمر ظلت ممتازة، كما كان الحال مع دينكا -تويج. إنْ كانت للعرب مظالم ضد دينكا (التويج) أو دينكا (الريك) الى الجنوب، أو إنْ كانت لهما شكاوى ضد العرب، كانوا يتقدمون دائماً، فى المقام الأول الى كول أروب ليقوم بدور الوسيط. وانا اعتبر كول الحاكم الاعظم مكانة، ويشكل قومه عرقاً ناضجاً تماماً."(٣٤)

ولما اوشك البريطانيون على مغادرة السودان، يبدو أن الادارة البريطانية قد غيّرت من موقفها وقررت تفضيل انضمام الأنقوك للجنوب. فقد شجعت الحكومة، وحقيقةً دفعت، الزعماء الجنوبيين لاقناع كول أروب بالانضمام اليهم. يسرد الزعيم قيرديت الحوار بينهم والزعيم كول: "كنا نتحدث- احضرت الحكومة الزعيم كول، نجل"أروب العظيم"، وقالت الحكومة: (يا كول انت تعيش وسط العرب، ولكنك من الدينكا ايضاً. نطلب منك أن تتحد مع الدينكا الآخرين لتكون ضمن مركز قوقريال."(٣٥) ويسترجع الزعيم ماكوى بيلكوى ايضاً "لقد تحدثت مع كول وقلت له: إن هؤلاء الناس سوف يسيئون لنا فيما بعد. لماذا تسعى اليهم؟"... وكانت تلك هى الكلمة التى قلتها لكول، والتى اصبحت فيما بعد حقيقة."(٣٦)

اختار كول أروب البقاء فى الشمال، ولكنه كان دبلوماسياً مع اقرانه زعماء الدينكا. وبعد اعلانه العام برفض الانضمام للجنوب، جذب اليه الزعيم فيرديت جانباً وقال له "يا ابن أبى، ان ما قلته لى لم يكن جديداً عليّ. العربى لص. برغم وجودى بينهم، اعرف انه لص. وإذا ما انسحبت منه سوف يحطّم ممتلكاتى، وحتى الارض التى هى ملكى، ربما يدعى بأنها ارضه."(٣٧)

هكذا، وبينما اعترف كول بوحدة الدينكا، دافع بأن وجوده فى كردفان كان من اجل المصلحة الاستراتيجية للجنوب عامة وللدينكا خاصة. وبقى على ذلك الموقف، موازناً بين الشمال والجنوب حتى ايامه الاخيرة. إن صورته تظل محفورة فى ذاكرة قومه وزعماء الجوار الى الشمال والجنوب، الذين يقرون جميعاً بأنه كان زعيماً ذا خصال حميدة ومواهب قيادية (كاريزمية).

زعامة الإبرة والخيط:

بالرغم من الدور التاريخى الهام الذى لعبه زعماء الأنقوك المتعاقبون فى خطوط التماس بين الجنوب والشمال، وبخاصة أروب بيونق وابنه كول أروب، الاّ ان هناك اجماعاً عاماً بأن ابن كول وخلفه دينق ماجوك كان الاكثر اهمية فى ترسيخ وضع منطقة أبيي فى كردفان وجعلها رمزاً للوحدة الوطنية. وكان ذلك، من ناحية، لتحقيق طموحاته الشخصية ولحاجته لحلفاء من الشمال؛ ومن ناحية اخرى، لمواصلة زعامة عائلته المتوارثة فى ملتقى الطرق. ومع نظرته الاكثر تقدماً حول الوحدة الوطنية، مقارنة باسلافه، اعتبر دينق مجوك نفسه، مجازاً الإبرة والخيط لرتق جزئي السودان فى بلد واحد موحد. اصبحت منطقة الأنقوك ملتقى طرق وطنية ومثالاً مصغراً للسودان، بنفس القدر الذى يعتبر به السودان مثالاً مصغراً لافريقيا.(٣٨)

ربما اكثر البراهين اهمية للدلالة على الطريقة التى تحسنت بها علاقة الأنقوك والحمر، واثرت ايجاباً على علاقة الدينكا والعرب وعلى واقع انقسام الجنوب والشمال، كانت تتمثل فى الطريقة التى دفع به دينق مجوك علاقات الصداقة بين الزعماء من الجانبين وسار بها خطوات واسعة الى الامام واستغلها بفعالية لحشد الدعم فى صراعه على السلطة ضد والده، كول، وضد اخيه غير الشقيق دينق أبوت [الذى يعرف باسم دينق ماكوي]. طوّر دينق مجوك علاقات ودية مع العرب عامة، وبصفة خاصة مع بابو نمر. حقق بابو، الزعيم الاكبر للمسيرية العرب، نفوذاً كبيراً لدى الاداريين البريطانيين. واستغل دينق مجوك صلاته مع بابو، ليس فقط لدعم صعوده، ولكن لاجبار والده على التخلى عن السلطة. وبعد عدة اعوام من ذلك، استرجع بابو نمر تاريخ علاقتهما وكيف سعى دينق مجوك لتحقيق طموحاته: "فى عام ١٩٢٣ حضر دينق مجوك لزيارتنا فى ليو حيث [معسكر موسم الجفاف لزعيم

العرب فى منطقة الأنقوك]. وكانت تلك هى المرة الأولى التى اقابله فيها. كان يرغب فى الزواج، وكان هناك تفاهم بين "والدنا" كول أروب، ووالدى نمر بخصوص زواجه.[٣٩] قال والدى لكول "دينق "ابنى". عندما يحين موعد زواجه، اخبرنى حتى أتمكن من المساهمة بالابقار لزواجه. وعندما تنجب زوجته اطفالاً سوف يكون لأبنائى نصيب فى الثروة التى سوف تحصل عليها بناته عند زواجهن." لقد حدث كل ذلك منذ امد طويل. وسمعت به فقط فيما بعد. قابلته عام ١٩٢٣، عندما حضر لأخذ الابقار من معسكرنا فى ليو خلال موسم الجفاف. حضر ممتطياً حصاناً وفى معيته اربعة أو خمسة شبان حاملين الحراب. ردد الحاضرون: "إنه دينق. إنه دينق مجوك، ابن كول؛ إنه دينق مجوك، ابن كول."[٤٠]

لقد حظى دينق مجوك باحترام عظيم من العرب حتى قبل توليه الزعامة، ويعكس ذلك، فى الأساس ،التقدير الكبير الذى كنه العرب لوالده. يتواصل سرد بابو: "عندما وصل، قام الناس لاستقباله. اخذوا حصانه جانباً وانزلوا السرج. احضروا له كرسياً، اشبه بالسرير، ليجلس بجانب والدى. جلس دينق وتحدث الى ابى. بعد الظهر، ذهب هو ووالدى راجلين الى موقع ابقارنا، بالقرب من ترعة فى ليو. قام والدى باختيار عدد من الابقار، اخذها الشباب المرافق لدينق وغادروا بها."[٤١]

خلف بابو والده عندما كان فى الثالثة عشر من عمره، وصعد بسرعه الى مكانة الزعيم ذى النفوذ المؤثر؛ وصادقه دينق مجوك ونال دعمه ضد والده. وكما يروى بابو.

"صرت قريباً من دينق مجوك بعد وفاة والدى وتولىّ زعامة القبيلة. كان دينق يكبرنى عمراً، ولكنا صرنا صديقين حميمين جداً. كان يحضر لزيارتى فى مضاربنا خلال موسم الجفاف فى ليو، أنقول أو نقارة. كان يزورنى وكنا نتسامر. كان يحضر فى معية اتباعه، وكان يقيم معنا لمدة ثلاث، اربع أو خمس ايام، يرجع بعدها. كان والده كول أروب فى ذلك الوقت ما زال ناظراً للقبيلة، ولم يتسلم دينق النظارة بعد".[٤٢]

تمحورت صداقة بابو نمر مع دينق مجوك بشكل كبير حول موضوع خلافة الزعيم كول أروب. بالرغم من أن دينق مجوك كان يعتبر الاكثر تأهيلاً للزعامة فى الاطار الحديث، الا انه لم يكن مؤهلاً حسب قوانين الدينكا التقليدية للخلافة. لهذا سعى دينق لكسب تأييد بابو نمر، لينال عن طريقة دعم البريطانيين، للالتفاف على تقاليد خلافة الدينكا لمصلحته. وهذه الحقيقة لها اهمية ليس فقط لتفهم طبيعة العلاقة، ولكن لادراك الطريقة التى كان ينظر بها الدينكا للعلاقة واهميتها على المدى البعيد فى العلاقات بين القبيلتين. كانت صداقة دينق مجوك مع بابو فى البداية

شخصية، ولكنها انتهت بأن يكون لها تأثير هام على امر له اهميته القصوى لدى الدينكا، الا وهو موضوع زعامتهم. ولكن وبالرغم مما كان لعلاقتهما من تأثير على العلاقات بين القبيلتين، إلاّ انها ظلت طيلة الوقت، الى حد ما، شخصية ومحدودة الاثر على مجمل النزاعات العرقية والثقافية عميقة الجذور بين المجموعتين. وبغض النظر عن أى اعتبار آخر، يمكن الدفع بأن تدخل بابو فى اختيار زعامة الأنقوك ظل تأثيره باقياً ومثيراً للجدل فيما يختص بمصير الأنقوك. لكل هذه الاسباب، كانت قصة خلافة الزعيم كول أروب اعظم شأنا من مجرد تاريخ عائلى. لقد كان حدثاً شخصياً وايضاً جماعياً بالنسبة لدينق مجوك والدينكا؛ وكان له تأثيره العميق على مستقبل المواطنين فى خط التماس الحساس بين الشمال والجنوب.

كانت القصة حول الكيفية التى انتزع بها دينق مجوك السلطة من والده، رواية درامية مثيرة للاهتمام ومعقّدة ،ترجع بداياتها الى ملابسات زواج والديه. بالرغم من أن والدة دينق مجوك كانت الأولى، التى تمت خطوبتها للزعيم كول، فقد رفضته من اجل رجل آخر وهربت بالفعل معه. وعليه سحب الزعيم كول ابقاره الممنوحة مهراً لزواجها، تاركاً بقرة واحدة رمزاً لرغبته الأولى. بعدها تزوج والدة دينق أبوت واخذها لمنزله. عندما مرضت والدة دينق مجوك، افترض الدينكا بان يكون المرض بسبب اللعنة التى اصابتها لرفضها الزعيم كول. وكان التشخيص يشير بهلاكها إنْ لم تعتذر وعائلتها وتقبل الزواج منه. وتم ذلك بالفعل، واصبحت القضية، على كلٍ، أى الزوجتين تعتبر الاولى، وبالتالى تكون والدة منْ سيخلف الزعيم كول أروب. كانَ دينق مجوك اكبر ابناء كول من امه المريضة، وكان دينق أبوت الابن الثانى بعد اخته الكبرى من الزوجة الاخرى لكول. ولكن، بينما اعتبرت القبيلة والدة دينق مجوك الزوجة الأولى، التى تعقبتها ارواح السلف دون كلل واصبحت بذلك والدة خليفة الزعيم، الاّ انه كان للزعيم كول أروب نفسه رأى آخر، معتبراً والدة دينق أبوت الزوجة الاولى. وبالرغم من أن الابنين كانا متقاربين فى السن وترعرعا انداداً متساويين فى مساعدتهما لوالدهما، اعتبر الزعيم كول ابنه دينق أبوت الخلف الاول للزعامة، رغم أن دينق مجوك قد تميّز من مدة كادارى اكثر دراية وكقائد داخل الاطار الحديث للعلاقات بين القبائل. ولمّا كان لصيقاً بالعرب، بشكل خاص، كان دينق مجوك مفضلاً لدى البريطانيين والعرب. لذا خطط بابو ودينق مجوك لاقناع الحكومة بأن يتنازل الزعيم كول، لأنه اصبح بسبب تقدم سنّه غير قادر على الحكم، ليخلفه دينق مجوك.[٤٣] يسترجع بابو الاحداث:

"قابلنا المفتش البريطانى ووضحنا له بأن دينق مجوك هو القائد الحقيقى.. وان والدته كانت الاولى فى الزواج، بالرغم من استرداد الابقار، وبأن البقرة الوحيدة التى بقيت تدل على استمرارية وشرعية صلة الزواج." ويواصل بابو:

"كان بيني وبين دينق مجوك قَسَم اخوّة. لقد اقسمنا ان نكون اخوة. بالطبع كنا اخوة. بالاضافة الى ذلك، ولمّا كان دينق مجوك على علم بالشائعات الدائرة حول الزعامة مرددة "دينق "بوت. دينق أبوت"، سعى دينق مجُوك لكسب تأييدى وعليه عقدنا عهد الاخوة.

كنا نجلس، انا ودينق مجوك، نتحدث مع الناس، ونتناول العشاء وينصرف الناس، ونبقى وحدنا نتآنس فى بعض الاحيان حتى منتصف الليل... ويبقى معى لمدة ثلاث أو اربع ايام، ويغادر بعدها. وعندما ازور أبيي يحدث نفس الشيء. كان يحضر من معسكر الابقار لزيارتى فى أبيي. نقضى خمس أو ست أيام نتآنس".(٤٤)

وبعد سلسلة من الحروب بين القبائل، تميّز خلالها دينق مجوك على والده واخيه غير الشقيق كادارى بارع وداعية سلام، تحرك البريطانيون لاحالة والده للتقاعد ليخلفه احد الابنين لمكانة "الزعيم الاكبر". افصح البريطانيون بوضوح عن تفضيلهم لدينق مجوك. وبقيت "الحراب المقدسة"، التى يعتبرها الدينكا مصدراً للقوة الروحية مع الزعيم الوالد كول، الذى اضحى بذلك زعيماً روحياً، مع الاتفاق على تسليم "الحراب المقدسة" لدينق مجوك بعد وفاة والده. توفى الوالد بعدها بعامين ولكنه اوصى بـ "الحراب المقدسة" لابنه دينق أبوت ليصبح الزعيم الروحى، بينما احتل دينق مجوك منصب الزعيم الحكومى. ولمّا كان مثل ذلك الفصل غير مألوف فى تقاليد الدينكا، وقد يؤدى الى تقويض سلطة الانقوك التى يمثلها دينق مجوك قائداً، اصبحت وصية الأب كول أروب بذلك مثيرة للجدل. وكادت الازمة أن تؤدى الى حرب اهلية، بين عشيرة كول وقبيلته التى تقف الى جانب وصيته، واغلب القبائل الاخرى التى تقف الى جانب دينق مجوك. فى النهاية، ادى تدخل الحكومة الى تسوية الأمر بحسم، لمصلحة دينق مجوك. وكان لبابو نمر دوره فى التأثير على القرار، بالرغم من سريته. وكان ذلك بدوره، مؤشراً بديهياً للوضع الاكثر تفضيلاً للزعماء العرب لدى البريطانيين، الذين كانوا يرون بأن الشمال اكثر تقدماً وتحضراً من الجنوب. دفع عدم الندية ذلك، للمفارقة، دينق مجوك الطموح المعتز بنفسه الى منافسة صديقه وحليفه بابو نمر.

وقبل أن تدفع المنافسة على السلطة دينق مجوك وبابو نمر الى النزاع، كانت صداقتهما عاملاً رئيسياً فى العلاقات الودية بين دينكا الأنقوك وعرب المسيرية، والتى مازال الزعماء والاكاديميون على حدٍ سواء يشيرون لها. قال أكويل بولابيك، الرفيق الحميم والحليف السياسى لدينق مجوك، معلقاً على صداقة بابو نمر ودينق:-

"شهدتُ الصداقة الحقيقية التى يمكن ان تنشأ بين نجليّ زعيمين للمرة الاولى، بين دينق مجوك وبابو نمر. كانت علاقتهما ممتازة."(٤٥) تلك الصلة الضيقة فى القمة

اصبحت الصلة القوية بين قبيلتيهما، ولكنها ظلت محدودة وغير مأمونة العواقب".

فى الاجتماعات القبلية، التى كانت تعقد سنوياً بين القبائل المتجاورة، كان الأنقوك والعرب الحمر يقفان معاً كمجموعة واحدة ضد القبائل الجنوبية، بما فيها مجموعات الدينكا الاخرى. ومرة أخرى، بينما لا تجب المبالغة حول تأثير عمق تلك العلاقة الشخصية، الاّ أنه كان بديهياً ان حدة المشاكل الاثنية قد تلطفت بفعالية، إنْ لم يكن قد تم تخطيها داخل الاطار العادل نسبياً للوحدة فى التنوع. وكان العرب يرون فى ذلك بوضوح دعاية ودعماً لدينكا الأنقوك، وحقيقةً، لدينق مجوك لأنهم كانوا يدّعون بملق بأنه قد اصبح عربياً ولم يعد دينكاوياً، مما يعتبر مدحاً يحمل بين طياته اساءة عرقية موجهة للدينكا ولدينق مجوك نفسه.

فى عام ١٩٥١، اعطت الحكومة الأنقوك مرة اخرى خيار الانضمام الى مديرية بحر الغزال أو مديرية اعالى النيل. وقال البريطانيون بأنهم يقدمون ذلك البديل لأن الأنقوك يختلفون عرقياً وثقافياً عن الغالبية العظمى من السكان الذين يشاركونهم المركز والمديرية. ورأوا أنه من الاجدى للأنقوك الانضمام الى مجموعات اقربائهم فى الجنوب.

وظل ريتشارد أوين، حاكم بحر الغزال، الذى كان قبلاً مفتشاً لمركز غرب كردفان، مكان اعجاب عظيم لدى الأنقوك عامة وزعمائهم خاصة. قدم أوين كل جهد ممكن لاقناع الأنقوك قبول الاقتراح البريطانى، بتأثيره على اغلب زعماء الدينكا فى بحر الغزال ليحاولوا اقناع زعيم الأنقوك لينضم الى الجنوب. زارت مجموعة من قادة وزعماء بحر الغزال بمركز قوقريال منطقة الأنقوك واستعملت اساليب شتى للاقناع، بما فيها الوعد بزعامة دينق مجوك لهم. ونعود مرة اخرى لذكريات الزعيم قيرديت:-

"فى القريب تحدثنا مع دينق مجوك. ذهبنا وتحدثنا معه.. اخبره البريطانيون، "انك مطلوب لزعامة اهلك فى الجنوب، وتجمعنا كلنا: زعيم الأجونق (يور مايار)، بولديت، عائلة ريان، وآخرون. تحدثنا كثيراً وقلت له.. "يا دينق مجوك... لقد ناقشنا الأمر مع والدك منذ فترة طويلة. واخبرنى والدك بالحقيقة. ولكن ما سبق وقاله عمي لا يصلح اليوم. علينا ترك (ما قاله) وأن نتعاون معك. سوف نجعل منك درعاً حامياً لنا، ولا يمكنك أن تأخذ درعنا وتعطيه للعرب." ناقشنا الموضوع بتوسع. وتركنا الامر على امل أن نلتقى مرة اخرى لمزيد من النقاش."[٤٦]

سرد كبير العرب، إبراهيم الحسين، -حفيد زعيم العرب عزوزه- الذى سبق وعقد مع جد دينق مجوك، أروب بيونق، معاهدة صداقة- سرد قصة المشاورات التى تمت بصدد ذلك الموضوع:

"تشاور دينق معنا. امتطى حصانه. كان معه كل العمد وعدد من الشيوخ، كنا

فى مزرعة تسمى اجبار. كانت المحاصيل تنضج. وتدفقنا من القرى، من على المرتفعات المحيطة. وجدناهم وقد استقروا فى المزرعة. احضرت معى عجلاً سميناً. وامرت الشباب بذبحه. وتم ذلك. جلس الزعماء. ذهبنا واحضرنا الذرة علفاً لجيادهم من المزرعة. ولما تركناهم ليأخذوا قسطاً من الراحة، خاطبنا دينق مجوك: "ارجو منكم جميعاً ان تحضروا هذا المساء. اود التحدث اليكم." ذهب العرب وعادوا فى المساء كما طلب دينق. حضروا فى معية كبارهم. وخاطبنا دينق: "ذهبت لمقابلة الحاكم الانجليزى. واخبرني، "الانجليز على وشك المغادرة وإن فترة حكمهم للسودان شارفت على النهاية"، واضاف "إنضم الى الجنوب" قلت له، "لماذا انضم للجنوب؟" وردّ الحاكم الانجليزى، "استمع الى نصيحتى؛ إنضم الى الجنوب". وقال لى: "لك اخ فى النيل الأبيض؛ سوف يصبح عضواً بمجلس الشيوخ". واخبرته بأنى ذاهب للتشاور مع اهلى. ولهذا حضرت لبحث وجهة نظركم. ما هو رأيكم؟"(47)

كانت هناك اهمية لأن يذكر دينق مجوك بالتحديد اشارة البريطانيين الى ضم احد زعماء دينكا الجنوب لمجلس الشيوخ، الذى مثّله السودانيون بمجلس اللوردات فى النظام البريطانى. من المحتمل ان دينق مجوك اراد لفت انتباه العرب لاحتمالات منحه لمكانة اعظم ودور للزعامة، وامكانية التضحية بهما فى حالة رفضه الانضمام للجنوب؛ وهو بهذا يلزم العرب ضمناً، بتوفير مكافآت تعويضية له داخل الاطار الشمالى. ولكن بالطبع، لم يحدث اطلاقاً أى شىء من ذلك بصورة واضحة.

اندهش العرب كما يبدو بما قاله دينق مجوك، واستناداً على رواية ابراهيم الحسين: "لم يفهم اباؤنا كبار السن ما كان يقوله دينق، وسألوه: "يهـ لابن دينق، عم تتحدث؟" قُلت له "اسمع يا دينق، اذهب واخبر ذلك الحاكم الانجليزى الذى طلب منك الانضمام الى الجنوب بأنه قد وجدك شمالياً. لقد وجدنا الانجليز اخواناً منذ امد طويل. وكنا اخواناً عندما حضر الأتراك. والمهدية ايضاً عرفتنا اخواناً. وعندما حضر الأنجليز كنا نجلس سوياً على بساط واحد. الجنوب ليس مكانك." وقلنا له الكثير."(48)

بعدها كشف دينق مجوك عن نواياه، التى كانت فى اتفاق تام مع العرب؛ "وامام كل الحاضرين قال دينق: "حسناً! ذلك ما كنت اريده. لن ننضم للجنوب. هذا هو رأيي!"(49)

كان لدى بعض دينكا الأنقوك انطباع خاطئ حول الانضمام للجنوب، معتقدين بأنه تحرك فعلى من المنطقة، وليس مجرد تغيير فى الانتساب الادارى وترسيم خطوط حدودية على الخريطة. كانت النقطة الرئيسية فى حجة دينق مجوك أن دينكا الأنقوك، وخاصة الزعامة، يجب أن تلعب دور التواصل ومد الجسور بين الشمال والجنوب. بالنسبة للبعض، كان اختيار دينق مجوك ليلعب دور الوصل بين الشمال

والجنوب ،يعبر ببساطة عن مواصلة تقاليد اسلافه. انشأ جده الاكبر أروب الصلة؛ واتخذ والده كول الموقف الحاسم؛ وكما عبّر شول بيوك، احد كبار الأنقوك: "وقرر دينق مجوك اتباع كلمة والده."(٥٠)

رأى الزعيم بابو نمر ايضاً فى العلاقة بينه ودينق مجوك وما حققته من استقرار وتعايش بين مجموعتيهما، تدعيماً لتقليد عريق "العلاقة بين دينكا الأنقوك والمسيرية، وخاصة مع الحمر، سبقت وجودى ودينق، سبقت وجود آبائنا واجدادنا. انها علاقة تمتد جذورها الى البعيد. جاء اباؤنا ووجدوا هذه العلاقة سائدة."(٥١) وفى الجانب الآخر، يقر بابو نمر "كانت الروابط الودية القوية التى سادت بين العرب ودينكا الأنقوك فى الفترة الأخيرة، فى معظمها، نتاجاً للاخوة بينى ودينق مجوك."(٥٢)

يعتقد ابراهيم الحسين بأن دينق مجوك اختار البقاء مع الشمال بسبب الاعتراف والاحترام اللذين تمتع بهما من جانب الحكومة والعرب: "هنا فى الشمال يجد دينق الاحترام العظيم من حكومة الانجليز ومن العرب... عندما تمر به امراة عربية فانها تسعد بتحيته، قائلة: "الزعيم دينق، السلام عليك"- كانوا يعرفونه جيداً. وخصه كل العرب الأجايره والفلايته بالاحترام والتقدير."(٥٣) يشير ذلك ايضاً الى أن قبول العرب لدينق مجوك كان امراً شخصياً بدرجة كبيرة، كما لو كان الدينكاوى المتفرد. كان يُنظر للعلاقات الودية بين الأنقوك والحمر على انها متوارثة من الاسلاف، ولكنها تدعمّت وتأكدت عبر صلة العرب مع دينق مجوك شخصياً.

ومع الاعتراف والاحترام لهويته خارج خط التماس، كان يمكن لدينق مجوك بهذا أن يكون نفعياً فى حساباته السياسية دون تعريض زعامته للخطر وسط قومه، الدينكا. وكانت ردود افعاله تشير الى ان حساباته كانت سليمة. اكد مونيلواك رو، من اعيان الأنقوك، على الاعتبارات العملية خلف قرار دينق مجوك. "كان دينق مجوك يقول بأنه لم يكن ممكناً الانضمام الى الجنوب لأن مستوى المعيشة فى الجنوب لم يكن حسناً كما فى الشمال. والسبب الذى دعاه ليحب الشماليين كان تلك الملابس التى نرتديها. لم يكن هناك شيء آخر. والمكان الذى نصحونا بالذهاب اليه لم يكن فيه ما يمكن توفيره لنا."(٥٤)

افاضت نيانجور، احدى بنات دينق مجوك، عن جاذبية الشمال بالنسبة لوالدها معددة: "انها مجهودات ابى الخاصة التى جعلت من أبيي ما هى عليه اليوم مدينة. كيف انجز ذلك؟ لم يكن ذلك بسبب علاقته مع الجنوب؛ بل كان ذلك بسبب علاقته مع الشمال. كانت تلك هى الطريقة التى شُيِدت بها المتاجر، والمستوصف الصحى، والمدارس والخدمات الأخرى. لقد ترك والدى أبيي فى وضع يُحمد الله عليه. وكان كل ذلك ثمرة علاقة والدى مع العرب."(٥٥)

ولكن رأت نيابول أمور، زوجة دينق مجوك الثانية، تفضيل دينق للشمال على الجنوب، بأنه كان فقط تفضيل درجة، لأنه كان يشعر بالانتماء الى الجانبين: "كان قادراً على الجمع بين الجنوب والشمال، بالرغم من بعض التفضيل للشمال. كانت اغلب نشاطاته خارج قبيلته تتجه نحو الشمال، ولكنه أيضاً احتفظ بصداقاته مع الزعماء الجنوبيين، وكان يجتمع بهم من حين لآخر. كل الذين عرفوه جيداً من الجنوبيين لم يكونوا قلقين من علاقاته الوثيقة مع العرب، لأنهم كانوا يدركون بأنه قد افاد الدينكا من خلال تلك العلاقات."(٥٦)

"كان دينق مجوك كول بمثابة حارس لبوابة بين العرب والدينكا." ذلك ما قاله الزعيم كير ريان من دينكا التويج فى الجنوب. واضاف "كان دينق صوتاً للدينكا بين العرب. كان يشعر بأنه اذا ما ابتعد عن العرب؛ لن يكون هناك منْ يرعى مصالح الدينكا لدى العرب. ذلك هو السبب الذى جعل دينق مجوك كول يقرر البقاء مع الشمال."(٥٧)

يؤيد ماليث مولين، من دينكا التويج، النظرة القائلة بأن رفض دينق مجوك الانضمام للجنوب كان ذريعة لمصلحة الجنوب. "قال دينق مجوك إذا ما حضر وانضم للجنوب، سوف يخشى العرب من وحدتنا وسوف يعاملوننا كغرباء. وإذا ما نهبوا منا أى شىء لن يكون هناك من يطالب لنا به. سوف يقول العرب إننا غرباء. ولكن الآن أنا فى خط التماس، انهم يخشونني. إذا ذهبت للمطالبة بأى شىء من املاك التويج، النوير أو الملوال، سوف يقولون بأن دينق مجوك هو المسئول عن الحدود."(٥٨) وخلص ماليث مولين، "فى هذا الصدد لا يمكنني التعليق عن انضمام الأنقوك للجنوب أو عدمه. ما يمكن أن اقوله هو، ان احفاد أروب بيونق يعرفون جيداً حراسة حدودنا مع العرب."(٥٩)

هناك تشابه بين قرار الجنوب فى مؤتمر جوبا حول التعجيل بالاستقلال من خلال التعاون مع الشمال، وبين مسلك الأنقوك بتفضيلهم البقاء فى الشمال بدلاً من الانضمام للجنوب. وتماماً كما امل الجنوبيون فى الاعتماد على اشراف البريطانيين على علاقات الشمال والجنوب بينما كانوا يسرعون بخطى تنميتهم، اعتمد الأنقوك على حياد الحكومة، اولاً حياد البريطانيين ثم، وإن كان بدرجة اقل، على حياد الحكومة الوطنية. لكن قرار الأنقوك للبقاء فى الشمال لم يكن نهائياً. كانت السلطات الحكومية المركزية تعى حقيقة انه، بسبب تخلف الأنقوك السياسى وعدم خبرتهم بسياسات الدولة الحديثة، فإنهم لم يدركوا تماماً تداعيات قرارهم. ولذلك فقد منحوا مهلة خمس اعوام لتغيير رأيهم اذا ما رغبوا فى ذلك.

تم ضم الأنقوك الى المجلس الريفى الذى تأسس حديثاً ضمن مركز المسيرية العرب، وكانوا يُمَثلون فيه فقط بعشرة فى المائة من العضوية. وادى ذلك فى النهاية الى رفع درجة التوتر بين الأنقوك والعرب الحمر. حدثت المواجهة فى البداية عندما تم

اختيار بابو نمر ليصبح الزعيم الاكبر ورئيساً ادارياً وقضائياً على جميع الزعماء في المركز، الخطوة التى عارضها دينق مجوك على اساس أن قبيلته "جنوبية" اثنياً وثقافياً بالرغم من وجودها فى الشمال، وعليه كان يجب ان تحكم بقانون وتقاليد الدينكا، الشبيهة بالقوانين السائدة فى الجنوب. وافق البريطانيون على ذلك، وظل الأنقوك يحكمون انفسهم ذاتياً داخل الحدود الادارية المشتركة مع الحمر.

وكان الاساس لهذا الوضع الخاص قد سبق ترتيبه، بموجب الامر الخاص الصادر عن الحاكم العام، بأن تعمل محاكم الأنقوك وفق "مرسوم محاكم الزعماء" الذى كان يسرى على المديريات الجنوبية؛ وليس "بمرسوم المحاكم الاهلية"، المعمول به فى الشمال. كان الزعماء فى الجنوب يرفعون الدعاوى والاستئنافات الى نبلائهم عبر نظام محاكم قبلية متشعبة، ولكن زعيم الأنقوك الاكبر كان عملياً السلطة النهائية فى الأمور المتعلقة بالقوانين العرفية التقليدية وكان حاكماً قوياً مهاباً، ونادراً ما تنقض قراراته. ولمّا كانت لزعماء الأنقوك مثل تلك القبضة على الموقف، والقانون والنظام، وبالتالى السلام والأمن، اصبحوا بذلك اكثر تمكناً ونفوذاً مقارنة بأى مجموعات اخرى فى ارض الدينكا. توقفت الحروب الداخلية تماماً؛ الاّ من بعض الحالات العارضة؛ أما الحروب الداخلية المتعلقة بالأنقوك فقد اختفت نهائياً. واصبحت ارض الأنقوك منطقة التقاء متآلفة وصارت معبراً آمناً، وسوقاً حرة بين الشمال والجنوب.

إن مُجمل قيم الأنقوك الاخلاقية والروحية، من توقير لزعمائهم الروحانيين، الى جانب تأثير سلطة الحكومة، جعل من الأنقوك قوماً متقبلين للقانون والنظام، اذا ما قورنوا بالمسيرية، الذين كانوا عصاة بصورة شنيعة. ذكر السير قاوين بيل، الذى عمل فى تلك المنطقة مفتشاً للمركز بين ١٩٤٧ وحتى نهاية ١٩٤٩، بعد فترة قصيرة من تولى دينق مجوك الزعامة التامة، موضحاً ما يلى عن دينق مجوك وقومه "لا اتذكر بأنه قد حدثت لدينا أى جريمة خطيرة فى ذلك الجزء من المركز. كان هناك شجار وقتال فى اوساط المسيرية البقارة وحدثت اضطرابات متكررة؛ وارتُكِبت العديد من الجرائم الخطيرة: كالقتل وما الى ذلك؛ وهو ما كان يحدث ايضاً وسط العرب الحمر الى الشمال. كان دينكا الأنقوك بشكل خاص، يحترمون القانون. احتفظ دينق مجوك برعاياه قانعين وسعداء، اهتم بأمورهم، وراعى تطبيق القانون، ولا اتذكر حدوث أى جرائم خطيرة وسط الأنقوك انفسهم، أو بينهم والبقارة عندما عملت هناك."(٦٠)

طبّق دينق مجوك قانون حظر السلاح حرفياً، خلافاً للزعماء العرب، مانعاً الحيازة غير المشروعة للسلاح فى منطقته، فى الوقت الذى عمل فيه العرب لاغتناء الاسلحة بطرق غير قانونية وباعداد كبيرة. وكما وضّح احد اعيان الأنقوك "بدأ العرب فى حيازتهم غير المشروعة للبنادق عندما كان دينق ماجوك لا يزال حيّاً. كان دينق مجوك لا يحتمل قيام أى شخص بأى عمل ضد القانون حتى ولو تم ذلك سراً، ولم يكن يتصرف بنفس الطريقة التى كان يتبعها زعماء العرب من امثال بابو نمر. ولو

سمح دينق للدينكا بذلك، لترك شعبه مسلحاً بالبنادق بعد وفاته... ولكن دينق مجوك كان يؤمن بضرورة التزام رعاياه بالسلوك القويم الواضح."(٦١)

ورغم ان الرهبة من انتقام الحكومة كان عاملاً فى انتهاج ذلك السلوك، إلاّ ان دينكا الأنقوك رأوا ان التزام دينق مجوك الصارم بالقانون كان، بقدر كبير، نتاجاً لالتزامه بما هو صواب اصلاً مع تجنبه للخطأ. وترجع فعاليته ونجاحه فى ضمان طاعة رعاياه لنظامه القانونى والاخلاقى الى جمعه بين السلطة المدنية للحكومة والسلطة الروحانية للزعامة. يقال ان بابو نمر ادرك ذلك البعد فى قيادة الدينكا، واشار اليه ليفسر الاداء المتميز لدينق مجوك وتمكنه من طاعة الدينكا له.

عندما سألت الحكومة بابو خلال الخراب الأخير عام ١٩٦٥، قائلة، "عندما يقول دينق مجوك كول كلمته، كان ذلك كفيلاً بإنهاء أى مشكلة؛ يستجيب رعاياه لما يقول، ولا تحدث مشكلة اخرى بعدها وسط قومه. ولكن قومك يستمرون فى الاغارة لتحطيم الآخرين. هل يحدث ذلك بتحريض منك، أم يقرزه رعاياك بأنفسهم؟"

رد بابو: "أنا لست مثل دينق. لدى دينق سلطتان؛ لديه سلطة الحكومة لاعتقال الشخص. ولكنه يحظى بنفوذ آخر. عندما يعارض الناس اوامره، فإن لديه "الحراب المقدسة". وإذا ما حقق دينق مع شخص ما، وسأله: "هل انت الذى فعلت هذا أو ذاك برعاياى؟ حربة ابى سوف تقتلك،" يموت الشخص بعدها. وكان ذلك سبب خوف الأنقوك منه. ليس لأنه يخيف الناس بشخصه، انها "الحراب المقدسة"؛ له سلطتان، الزعامة الروحية التى يقتل بها الناس، وسلطة الحكومة التى يعتقلهم بها."(٦٢)

للمفارقة، كانت سلطة ونفوذ زعيم الأنقوك لا ترجع فقط للزعامة الروحية، مدعمة بسلطة الحكومة، ولكنها ترجع أيضاً للنفوذ الثقافى للعرب. وكما لاحظ ديفيد كول وريتشارد هنتينجتون "دينكا الأنقوك يعّدون الأكثر هرمية فى تنظيم مجتمعهم، مقارنة بالقبائل النيلية الاخرى، الوضع الذى يبدو عميق الجذور فى تقاليد الأنقوك، والذى تدعم نتيجة الاتصال بالعرب وترسّخ عبر الحكم الاستعمارى."(٦٣) فى نفس الوقت، يُعتقد بأن العزلة النسبية للأنقوك من السيطرة العربية والهيمنة الحكومية ايضاً قد ساعدت الأنقوك فى تطوير نظام متماسك مزج تقاليدهم بالمؤثرات الخارجية. ولاحظ بول هاول، "لم يخضع الأنقوك لنظام ادارى مكثف. وتكاد بلادهم ان تكون معزولة غير مطروقة خلال موسم الامطار من مايو الى نوفمبر، وان اقرب النقاط للأنقوك، التى يمكن الوصول اليها بالعربات خلال تلك الفترة من المجلد، تبعد مائة وثلاثون ميلاً. وتمثلت ادارة المنطقة اساساً فى زيارات متقطعة من حين لآخر، يقوم بها مفتش المركز وتبلغ فى مجموعها بضعة اسابيع فى العام. ولهذا السبب خضع الأنقوك الى تأثيرات خارجية اقل، مقارنة باغلبية القبائل النيلية. وكان لذلك الوضع أثره الهام فى التنظيم السياسى للقبيلة."(٦٤)

اعتماداً على هاول، ادى البعد المكانى للأنقوك، وحاجة الادارة للتمثيل المحلى،

الى دعم وترسيخ زعامة الأنقوك على نهج مركزية السلطة عند العرب. وأضاف "كانت لدى الزعيم سلطات مطلقة تطورت وتنامت خلال عدة اعوام.. لم يكن هناك خطر عظيم في ذلك، سوى اتجاه السياسة الادارية السابقة لاقامة حكم استبدادى فاعل فى مجتمع ديمقراطى فى اساسه؛ الشئ الذى يمكن أن يصبح حجر عثرة أمام اقامة نظام ديمقراطى للحكم المحلى.(٦٥)

يجب ان ينظر الى رسالة هاول على ضوء خبراته وسط النيليين الآخرين، خاصة النوير، حيث عمل فى ارضهم وكتب عنهم رسالته للدكتوراه.(٦٦) كان معجباً بالروح الديمقراطية لدى النيليين، وكان النظام السلطوى المطلق لزعامة الأنقوك يبدو له شاذاً وغير مرغوب فيه. ومهما يكن من امر، فان تمركز السلطة المطلقة تحت زعامة دينق مجوك كان يدّعم بوعى ويرسّخ بغيرة زعامة الأنقوك لحماية حكمهم الذاتى. وحسب افادة احد الاعيان:

"فى حديثه لمندوبى الحكومة حول ما يراه عن الطريق الأمثل لحكم منطقته، قال دينق مجوك: "اعتاد الناس فى ارضى على القتال حتى الموت فى الماضى، خاصة فى قبائل أبيور ومانيوار؛ ولكن اهتمامى الاساسى الآن التأكيد بألاّ يحدث المزيد من القتال، وحين يتحقق ذلك، يسود مناخ افضل من الأمن، والتعليم والتقدم. ولتحقيق ذلك، فإن الاتصال الرسمى بين السلطة والمواطنين يجب أن يتم فقط عن طريقى؛ لأكون الصلة الوحيدة بين الحكومة ورعيتى. وإذا ما تم اتصال مباشر بين الحكومة وافراد رعيتى، سوف يستغل الفوضويون ذلك وتعم الفوضى كل المنطقة. اذا ما ارادت الحكومة تبليغ رسالة للمواطنين، يجب أن تصلنى اولاً، لاقوم انا بابلاغها عبر العُمد والمشايخ، ورؤساء العشائر لتصل الى الافراد. اؤكد لكم بأن مثل هذا النظام هو الامثل فى التطبيق." وبتلك الطريقة تمكن دينق مجوك من ان يصبح الشخص الوحيد فى كل المنطقة الذى تتحدث السلطات معه وتستمع اليه. وعندما يغادر مندوبو الحكومة المنطقة، بعد زياراتهم القصيرة، كان دينق يدعو زعماء قبيلته لإبلاغهم ما يراه مناسباً واخطارهم به.(٦٧)

يبدو أن سياسة الحكومة لدعم الحكم المحلى غير المباشر، مع بُعد الدينكا المكانى، جعلت سياسة دينق مجوك، ذات الصلة الواهنة والاتصال المحدود بين المسئولين ورعاياه، امراً جذاباً بالنسبة له. وبذلك اصبح دينق مجوك عملياً الحاكم المطلق على قومه. وكما عبّر احد الاعيان: "كان دينق مجوك الحاكم، والقاضى، وكان الزعيم ايضاً؛ كانت السلطات الثلاثة بيده فى قبيلته. وتجد كل قراراته الدعم حيثما تم عرضها".(٦٨)

الفصل الثامن

ازمـة فى ملتقى الطــرق

يجـرى تبنى الهويات الداعية للفرقة، التى ظلت مهيمنة على السياسة فى السودان، ويتم ودفعها بصورة متزايدة فى اتجاه الانقسام الشمالى-الجنوبى. ويفرز هذا الانقسام على المستوى القومى ازمة بين دينكا الأنقوك والعرب الحمر فى المنطقة التى تتلاقى فيها ثقافاتهما. تطورت التطلعات القومية المتنامية لدينكا الأنقوك تجاه الجنوب عبر مراحل عديدة متتابعة:-

اولاً: ورث الشمال سيطرة الاستعمار على الجنوب عند الاستقلال، الشىء الذى ادى الى مواصلة فرض سيطرة العرب على الجنوبيين.

ثانياً: الإلتقاء المتزايد للهويات المحلية مع مثيلاتها الجنوبية عند مناطق التماس بين الشمال والجنوب.

ثالثاً: صعود الصفوة الجنوبية المتعلمة للزعامة والقيادة، واغلب افرادها من دعاة القومية الجنوبية.

رابعاً: فقدان الزعماء الجنوبيين المحليين السيطرة على الحكم الذاتى المحلى، وما تبع ذلك من فقدان مقدرتهم على التفاوض من اجل اتخاذ ترتيبات محلية للتعايش السلمى وفق نظامهم التقليدى.

خامساً: قيام السلطة المركزية الناتجة عن ذلك والتى تفسر الصلة والتحالف بين القوى المركزية والمحلية الداعية للهوية العربية الاسلامية.

سادساً: صلة الأنقوك والحمر فى علاقتها بالمواجهة بين الشمال والجنوب والنزاع المسلح. تظل كل هذه العوامل متداخلة بشكل لصيق.

الاستقلال والهيمنة العربيـة:

كان الحكم الذاتى المحلى للأنقوك ممكناً ليس فقط بسبب نجاح دبلوماسية زعماء الأنقوك عند الملتقى العرقى، القبلى والدينى شديد الحساسية، ولكن، وبشكل

اساسي بسبب الحماية التى كفلتها الحكومة المركزية البريطانية ضد جيرانهم. وقد قلص الاستقلال من تلك الحماية الى حد كبير، بعد ان كفلها الشريك الثالث؛ وذلك لأن قيادة الحكومة المركزية قد تولاها اناس مصنفون عرباً، ولهذا ظلوا منحازين للعرب.

ضمن دينق مجوك حياد الحكومة النسبي عبر التزامه الأكيد بالوحدة، الذى برز فى موقفه الحاسم للبقاء مع الشمال. سرد ابراهيم محمد زين، مُعلم من الخرطوم، تميّز دينق مجوك فى المجلس الريفى للمسيرية عبر التزامه بالوحدة. "اعتدت سماع الكثير عن شخصيته؛ ومن العبارات التى كانت متداولة وكان دينق مجوك يرددها هى: (اعتبر وجودى فى أبيي بالنسبة للسودان مثل الخيط والأبرة، يخيطان ويرتقان جزئى الثوب فى قطعة واحدة)، تلك الكلمات ... جعلت الناس ينظرون للزعيم دينق مجوك كقائد ومفكر عظيم."[1]

لم يعترض دينق مجوك فقط على سماع وحكم بابو نمر لقضايا الدينكا؛ بل واستناداً الى افادة علي، احد ابناء بابو نمر، "لم يكن ليقبل دينق وضعه فى مكانة المرؤوس أو التابع."[2] وشعر البعض بأن دينق مجوك كان يفضل البقاء فى الشمال، ولمّا كان زعيماً للدينكا وسط العرب، فإن ذلك كان يعطيه مكانة فريدة تمتاز عن تصنيفه، شمالياً كان ام جنوبياً. استطرد حسن بيونق دينق واصفاً احساس والده بالعزة كدينكاوى فى الاطار الشمالي: "كان دائم التأكيد على مكانته الخاصة فى أى خطوة يتخذها. وفى كل مرة يواجه فيها معضلة، ليتخطاها، كان يلفت نظر السلطات الى حقيقة أنه لا ينتمى عرقياً وثقافياً الى ادارة كردفان. كان ذلك مسلكه، خاصة عندما يقتضى الأمر موافقة الاغلبية فى المركز. وإذا ما شعر بأن هناك ما يضر بمصالح الدينكا، كان دائماً يلفت نظر الادارة الى تلك الحقيقة، محتجاً، بألاّ يُعتبر عضواً ضمن نفس المجموعة الثقافية كبقية القبائل الاخرى، وألاّ يطلب منه التمسك بالممارسات الثقافية للاعضاء الآخرين فى المركز. ولكنه لم يكن ليتأخر فى القضايا التى تتطلب التمثيل الكامل لقبيلته كوحدة منفصلة، ولم يكن ليتنازل قط عن الهوية والقيم الثقافية الاساسية للدينكا".[3]

ومع ذلك، لاحظ بيونق بأن دينق مجوك كان متعاوناً تماماً داخل الاطار العربي، والدليل على ذلك انتخاب العرب له رئيساً عليهم للمجلس. جسّد دينق مجوك ذلك التناقض بوضوح.

فى واقع الأمر، تمرد زعماء العرب على زعيمهم الاكبر بابو نمر بسندهم، بل وتدبيرهم، لانتخاب دينق مجوك رئيساً للمجلس. وكان ذلك الحدث، الذى مثل ذروة التنافس بين بابو نمر ودينق مجوك، فى معظمه، نتيجة للخلافات الداخلية بين زعماء العرب. ومع ذلك، كان انتخاب دينق مجوك بالاغلبية العربية، تعبيراً عن مكانته، علماً

من اعلام الوحدة الوطنية بين الشمال والجنوب. فى احدى الحالات، عندما تم استفزاز العرب واثارتهم وجرهم الى مواجهة عنيفة بواسطة دينكا ملوال من بحر الغزال، شارك الأنقوك فى القتال الى جانب العرب الحمر ضد اقربائهم الدينكا، مما يعتبر انعكاساً هاماً للكيفية التى تم بها تجاوز العقبات العرقية، الأثنية والدينية. ومع ذلك، وفي حادثة اخرى، عندما دخل العرب الحمر معركة مع قبيلة الريك، بسبب بتر ساعدى احد رجال دينكا الريك واستعمالهما لقرع طبول العرب، تجمع دينكا الأنقوك لدعم اقربائهم الريك، لأن ما رأوه يُعتبر اهانة لا تحتمل لكرامة اقرانهم الدينكا. ان الموقف الذى اتخذوه فى هذه الحالة ايضاً يشير الى عزتهم الدائمة فى تضامنهم مع عرقهم واثنيتهم.

من خلال دفاعه الصلب عن قومه- وتأكيد ذاتيته الدينكاوية وسط العرب، وقبولهم له، ليس فقط نداً لهم، بل ورئيساً للمجلس المشترك للعرب والدينكا- اعطى دينق ماجوك الأنقوك الكثير، الذى كانوا يفخرون ويعتزون به، بالرغم من انهم كانوا اقلية داخل الاطار العربى. لاحظ ابراهيم الحسين احد اعيان العرب، "احتفظ دينق مجوك بالعرب فى يد وبالدينكا فى اليد الاخرى. وقام بحماية الدينكا والعرب. قاد العرب بحكمته كما قاد الدينكا. قبل العرب كلمته قبولاً تاماً. لجأ العرب لزعامة بابو نمر فقط عند عودتهم الى مناطق العرب، ولكن اثناء تواجدهم فى ارض الدينكا كان زعيمهم دينق مجوك."(٤)

اكد بابو نمر نفسه على شعبية دينق مجوك وسط العرب بالرغم من انهما اصبحا متنافسين، "اقسم بالله! لم يكن ليخامرنا فى أرضنا ادنى شك فى انه ما من احد يقف امام دينق ويعود يشعر بالظلم. ومع وجود دينق مجوك اصبحنا على يقين من حمايته لرعايانا وضمان سلامتهم متى ما نزلوا بأرض الدينكا. وعندما تحدث مشاكل بين قبائلى العربية، كنت أرسل فى طلبه، ونذهب سوياً لتذليل المشاكل. كان العرب يقبلون كلمته، ويحظى باحترامهم البالغ."(٥)

وبنفس القدر الذى دعّمت فيه الصداقة بين بابو نمر ودينق مجوك العلاقات الودية بين العرب والدينكا، اسهم تنافسهم السياسى الموروث والمثير للنزاع فى تدهور العلاقات بين الدينكا والعرب. وفاقم من تدهور الوضع صلة بابو نمر بالدوائر المقربة لقيادات القوى الطائفية فى مركز السلطة السياسية السودانية. بوصفه زعيماً لقوم كانوا من بين اصلب المؤيدين للمهدية، عمل بابو نمر على توثيق علاقته ببيت المهدى بزواجه من حفيدة المهدى.(٦) وفى انتخابات ١٩٥٤ لمجلس النواب، دعا بابو نمر السيد عبدالله الفاضل المهدى من أم درمان ليمثل حزب الأمة عن الدائرة الانتخابية المشتركة للدينكا والحمر، بالرغم من أنه لم يطأ تلك المنطقة من قبل. واستفزت تلك الخطوة مشاعر الأنقوك، الذين فسروا ذلك على انه اهداء منطقتهم

مهراً للزواج، ولكن بالطبع، فاز عبدالله الفاضل فى الانتخابات.

رفع زعماء القبائل التابعة لدينق مجوك قضية جنائية للفساد الانتخابى ضد السيد عبدالله الفاضل؛ وكان ذلك الاتهام الأول من نوعه الذى يواجه به احد افراد عائلة المهدى البارزين. وبالتأكيد لم يكن ليتم رفع القضية دون علم ومعرفة ومباركة دينق مجوك الخفية، وربما بتحريض منه. دافع عن المتهم المحامى محمد أحمد محجوب، الذى تقلد فيما بعد وزارة الخارجية ثم رئاسة الوزارة. ولم يكن مستغرباً أن يُبَرأ السيد عبدالله الفاضل؛ ونجح دينق مجوك، الى حد ما، فى أبعاد نفسه عن القضية، بالرغم من أن بابو نمر ومساعديه كانوا على يقين تام من دوره واقترانه بالقضية.

رأى الأنقوك فى دمجهم مع الحمر فى دائرة انتخابية واحدة، وانتخاب السيد عبدالله الفاضل للبرلمان، مؤشراً للتغيير فى السياسة لمصلحة الحمر. ولكن كان هناك ما هو ابعد من ذلك. سارت الأمور داخل المجلس الريفى لمصلحة الشماليين العرب. كانت العربية لغة المداولات، وهي اللغة التى لا يلم بها تماماً اغلب ممثلى الدينكا فى المجلس، وغالباً ما كان دينق مجوك يتحدث باسمهم فى المجلس. وكانت هناك بعض الأمور الأخرى، المتعلقة بتوزيع العربات الحكومية والخدمات الأخرى التى بصّرت الأنقوك بالاجحاف الواقع عليهم.

خلال الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب ١٩٥٥-١٩٧٢، ونسبة لهوية دينق مجوك الجنوبية وتناقض وضعه كدينكا وسط القبائل العربية، اصبح موقفه اكثر سقوزاً. خلال الفترة الأطول من الحرب الاهلية، ظلت منطقة الأنقوك محمية من آثار الحرب الاهلية وكانت، بدرجة كبيرة، المنطقة الوحيدة الآمنة داخل ذلك الاطار الجنوبى الاثنى، الثقافى والجغرافى المتشابك. ومع تصاعد الحرب، بدأ الأنقوك فى التعاطف والاقتران اكثر واكثر مع الجنوب، حين بدأ بعض شبابهم الانضمام للجناح العسكرى للحركة الجنوبية (أنيا-نيا) وتقلد بعضهم مواقع قيادية فى حركة النضال.

كان احد زعماء المتمردين المحليين، ويدعى أحمد (أروب)، الابن الاكبر لدينق مجوك. اكمل احمد تعليمه الثانوى فى الشمال، بمدرسة حنتوب الثانوية، من اميز المدارس الثانوية فى البلاد. وعيّنه البريطانيون بعدها ضابطاً فى الحكومة المحلية. وخضوعاً لرغبة والده تّم تعينه فى أبيي. وادى صراعه على السلطة مع والده، ورفض العرب لوضعه الى سقوطه المبكر والى تمرده الحتمى، بالرغم من أنه كان متأسلماً، ومستعرباً ثقافياً؛ وكان ينتمى الى تنظيم "الأخوان المسلمون" فى مدرسة حنتوب الثانوية.

فى اواسط الستينات، سرت اشاعة فى أبيي تقول بأن الأنيا-نيا المحلية قد

تقوم بهجوم تحت قيادة أحمد دينق، مما أدى بالطبع الى تزايد القلق وسط العرب. وحادثة بعد اخرى، اشتعلت النيران وتفجرت العداوات عام ١٩٦٥ بين الدينكا والحمر، وراح ضحيتها عدة مئات من الأنفس، وربما اكثر من ذلك بكثير. وكما كان الحال دائماً في موسم الجفاف، وبينما كان العرب في رحلة نزوحهم الموسمي نحو الجنوب، كانت الحرب دائرة على ارض الأنقوك، وخسر العرب في بداية الحرب. ولكنهم وبالتسليح المتقدم اقتصوا بانتقام مرير، ادى الى خراب ارض الدينكا.

كتب المحاضر الجامعي، عبدالباسط سعيد من ابناء المسيرية، الذي عُيّن فيما بعد وكيلاً مساعداً في وزارة السلام في حكومة الصادق المهدي، التي تلت حكومة النميري، كتب مقدماً سرداً مفصلاً يستحق عليه الثناء عن التطور في العلاقة بين الأنقوك والحمر، وربطها بالمواجهة بين الشمال والجنوب. وكان يُعزى العداوات بين الأنقوك والمسيرية لحادثتين: الأولى، هجوم الأنيا-نيا في سبتمبر ١٩٦٤ على المدينة الجنوبية قوقريال بمديرية بحر الغزال حيث كان يقيم بعض المسيرية العرب التجار. والثانية، حدثت في السادس من ديسمبر ١٩٦٤، عندما اشتبك الشماليون والجنوبيون في الخرطوم بسبب اشاعات صاحبت تأخير عودة وزير الداخلية الجنوبي، كلمنت أمبورو، من زيارته للجنوب في مهمة للوقوف على حقيقة الاوضاع وإبداء حسن النية. "بسبب تلك الحادثة، فر عشرات الجنوبيين من الخرطوم الى الاقليم الجنوبي حاملين معهم روايات تدعو للاحباط عن مجزرة الاحد للجنوبيين في الخرطوم."(٧)

ورغماً عن انتشار اخبار الهجوم على قوقريال بين المسيرية، الاّ انهم لم يتمكنوا من اخذ ثأرهم نسبة لموسم الامطار، وتواجدهم حينها في مناطق اقامتهم الدائمة بعيداً في الشمال. وبدا غضبهم الطاغي واضحاً بمجرد وصولهم الى النهر عند نزوحهم الموسمي جنوباً. وكان النزاع بالنسبة لهم يشمل كل الجنوبيين، بمنْ فيهم الأنقوك. وبنفس القدر، قدّمت الاخبار، التي وصلت الى ارض الأنقوك عن مجزرة الخرطوم للدينكا، السبب ايضاً لابداء الغضب العارم. "هذه السلسلة من المعارك المحلية والقومية، عام ١٩٦٤، اصبحت معلماً بارزاً في العلاقات القبلية في مركز أبيي فيما بعد."(٨)

"اعتبر المسيرية العرب أي فرد من النيليين الجنوبيين هدفاً مشروعاً للانتقام. ولم يساعد المسيرية مفهوم الانتماء والانتساب القبلي، للتمييز بواقعية بين الصديق والعدو من بين تلك المجموعات التي تقابلهم؛ واعتبر المسيرية قبائل النوير والشلك ايضاً من الدينكا. وبالمثل اعتبر النيليون أي عربي من العجايرة والفلايتا أو أي تاجر من اقاصي شمال السودان، عدواً، واصبح بذلك هدفاً للشك والريبة والانتقام المحتمل". ويواصل:

١

"ولعلمهم بأن احد ابناء دينق مجوك [أحمد دينق] كان احد قادة قوات الأنيا-نيا، لم يصدق المسيرية، بأن الأنقوك لم يكونوا طرفاً أو مساهمين فى الهجوم على اخوانهم فى قوقريال". (٩)

وهكذا، "كانت الارض معّدة لمواجهات عنيفة، اسبابها الاساسية مغروسة فى اصل الصراع القومى بين الشمال والجنوب. ولكن تم تحويلها الى (نزاعات قبلية) بواسطة سلطات المديرية." (١٠)

حدثت سلسلة من الاحداث العنيفة والرهيبة. فى احداها، "اطلق العرب من قبيلة "كالابنى" نيرانهم على الدينكا حَجير من الريك، وقتلوا شخصين وفرّ الآخرون. توصلت تحريات الشرطة فيما بعد، بأن سواعد الموتى قد بترت وتم التمثيل بالجثث."(١١) اضافة الى ذلك، اشعل العرب النيران فى قرى الأنقوك، واثناء ذلك، نهبوا وقتلوا الدينكا عشوائياً.

وفى ذلك الوقت، كان دينق مجوك واقرانه بابو وعلى نمر فى مدينة الأبيض، عاصمة المديرية، للقاء ملكة انجلترا، التى كانت تقوم بزيارة رسمية للبلاد. كانت اصابع الاتهام تشير الى عضو أخر من احدى الأسر العربية القائدة: "تشير سجلات الشرطة بأن المتهم كان رئيساً للمحكمة المحلية فى المجلد؛ وقد شوهد اثناء قيامه باشعال النيران فى اكواخ الدينكا المهجورة. وكان وجوده فى أبيي اثناء الازمة بمثابة دليل اثبات اقترانه بالاحداث. وقد اعفى ذلك المسئول مباشرة من وظيفته. وطالب مفتش المركز بأن تقدم الاتهامات ضده وان يقدم للمحاكمة."(١٢)

مشيراً الى سجلات الشرطة، وضّح عبدالباسط سعيد بأن العرب رحّلوا مجموعات مقاتلة من المجلد والقرى المجاورة ومن معسكرات البدو الى ساحات المعارك، الى الجنوب، مستغلين عربات النقل (اللوارى) المملوكة للتجار المحليين. استعمل العرب الاسلحة النارية فى قتالهم ضد "الدينكا الذين كانوا يستعملون الحراب المصنوعة محلياً." (١٣) ومع هذا، ودون حياء مثير للدهشة، "ارسل العرب وفداً للحكومة المركزية مطالبين بتسليح المسيرية حتى يتمكنوا من صد تسلل الجنوبيين الخارجين عن القانون."(١٤) وحسبما ورد فى سجلات الشرطة، "حقيقة، لم يقُم ذلك الادعاء على أى اساس، لأنه لم يكن هناك أى دليل لوفاة أى شخص من المسيرية خلال معركة لم يُقتل فيها سوى شخص واحد بالسلاح. وعلى النقيض من ذلك، دلت الحوادث العديدة بأن المسيرية هم الذين كانوا يطلقون الاعيرة النارية."(١٥)

وقعت اكثر الحوادث بشاعة فى الشمال بعيداً فى مدن المسيرية. فى ذلك الجو المشحون بالتوتر والعنف الذى ساد الجنوب، "اصبح الجنوبيون فى تلك المدن اهدافاً مكشوفة للاعتداء، والسلب، والقتل وتعرضوا على الاقل الى التهديد من جانب غالبية السكان الشماليين."(١٦)

ورغما عن أن الجنوبيين سعوا طالبين الحماية من السلطات أو ترحيلهم الى مناطقهم، الاّ ان " ماتبع ذلك من احداث كشف بأنهم لم يتحصلوا على الحماية حتى عند احتمائهم فى حراسة الشرطة."(١٧) وفى النهاية، تم ترحيل الجنوبيين الى أبيي من مدن الفولة، المجلد وبابنوسة ، ولكن بعضاً ممنْ كانوا فى بابنوسة اصبحوا ضحايا لأسوأ مجزرة فى النزاع. وحسبما ورد فى تقرير الشرطة، الذى يصفه عبدالباسط بأنه "اعتراف متكامل بالجريمة"، كانت حماية الشرطة فى بابنوسة فى اسوأ حالاتها، هذا إنْ افتُرض وجود حماية اصلاً.

"هجمت جماهير غفيرة من النساء والأطفال على مركز الشرطة، حيث سبق والتجأ الجنوبيون طلباً للحماية، وتم ذلك بأيوائهم داخل الغرف المتوفرة فى مركز الشرطة. حملت النساء العربيات واطفالهن جاز الكيروسين ... وصبوه على الجنوبيين واشعلوا فيهم النيران. وعندما وصل مفتش الحكومة المحلية للمركز بعد الظهر، كان كل شيء قد انتهى. كانت النار ما زالت تتقد على الجثث المحترقة داخل الغرف، بينما كان رجل الشرطة المسئول عن المركز وناظرالمسيرية يجلسان تحت شجرة امام مركز الشرطة. رفض سكان بابنوسة المساعدة لاطفاء الحريق. ولم يكن هناك حل سوى ترك النيران لتكمل مهمتها. وتم احراق اثنين وسبعين جنوبياً حتى الموت.

كان مركز الشرطة معداً، لديه سبعة عشر شرطياً مدرباً مسلحين بالبنادق، وكانت فى حوزة المركز حينها اربعة قنابل مسيلة للدموع. وأثار عدم استعمال الغاز المسيل للدموع لصد المهاجمين العديد من التساؤلات.(١٨)

ليس من قبيل المبالغة القول بأن الموروث الطويل للعلاقات الودية بين الحمر والأنقوك قد انفرط بدرجة خطيرة، بسبب النزاع بين الشمال والجنوب، وتجاوز حدود الصواب والخطأ. ولم يتوقف الأمر عند ابداء الشرطة المسلحة الموافقة الفعلية لمجموعة من "النساء والأطفال" ليحرقوا حتى الموت مجموعة من الجنوبيين العزل؛ ولكن يبدو ان مدينة بابنوسة ايضاً خططت لمؤامرة بذلك الحجم، الذى لا يصدق، مدّعين بأن ارتكاب المجزرة العرقية اقترفه من يسمون بـ "النساء والاطفال." تشهد تلك الجريمة بوضوح على انه فى تلك الحالة بالذات، لم يكن مهماً ما إذا كانت الضحية المعينة من الأنقوك أو من أى مجموعة نيلية اخرى. أنْ يكون الفرد جنوبياً ضمن تلك المجموعة، كان سبباً كافياً لحرقه أو حرقها حتى الموت. والامر الاكثر ايلاماً، تمثل فى رفض كل المدينة المساعدة فى حفر قبور للموتى. وبما أن "منْ تشتعل فيهم النيران كانوا من الدينكا الجنوبيين، وكان ممكناً ان ينضموا ويحاربوا فى صفوف قوات الأنيا-نيا، فليتركوا لهذا ليلاقوا حتفهم."(١٩)

كان دينق مجوك حينها قد عاد الى منطقته. وكما كان متوقعاً، فقد ظل ملتزماً

بالقانون والنظام. ورغماً عن ثورة غضبه الظاهرة، تعاون مع السلطات لاستتباب الامن. ويذكر ابراهيم محمد الزين المازق الذى واجه دينق مجوك حينها، ممزقاً بين ولائه لقومه وبين الاحساس بالمسئولية من اجل فرض القانون والنظام بتعاونه مع الحكومة. "بالرغم من وقوفه الى جانبنا فى الشمال، اخذت الامور فى التدهور بين العرب والدينكا. وعمل دينق ماجوك بكل جد لاستتباب القانون والنظام. غادر الخرطوم وفد يتكون من الرشيد الطاهر، وزير العدل، وأحمد جبارة العوض، وزير الداخلية، وعقدا اجتماعاً حاشداً هناك لزعماء القبائل بغرض التوصل الى تسوية سلمية. كانت هناك مرارة فى الخطابة، ولكن كانت محصلة الاجتماع الالتزام بوحدة البلاد، وتأكيد ميول دينق مجوك للشمال. وكان لموقفه تأثير عظيم فى استتباب الامن والاستقرار. وكانت النتيجة اعترافاً بالصلات المتينة بين الدينكا والعرب."[٢٠]

تقرر عقد مؤتمر من اجل رأب الصدع بين الجانبين فى وقت لاحق. ولمس التيجانى محمد زين الاحباط الذى طغى على دينق مجوك قبيل عقد المؤتمر.

"كان التدهور فى العلاقات عميقاً. حدث وأن قام مختار الطيب، مفتش المركز بزيارة للوقوف على الانتخابات هناك، ورافقناه. بعدها بدأنا رحلة العودة. وكان ذلك على ما اعتقد حوالى الساعة الخامسة والنصف صباحاً. وقال لى مختار الطيب "دعنا نغشى دار دينق مجوك فى طريقنا. دعنا نرى إن كان قد صحا من نومه." ذهبنا ووجدناه جالساً فى فناء داره مع بعض اعيان القبائل ومعهم عبدالله دُقُل من العرب. حيّاه مختار الطيب قائلاً "الزعيم دينق، أنا الآن اغادر. حضرت للوقوف على الوضع، ويجب ان اذهب الآن لاقدم تقريراً للحاكم. فكّرت فى أن اغشاك للوداع." رد دينق: "اود منك أن تحمل رسالة للحاكم. ارجوك أن تخبره بما اقول: "لقد اصبنا هنا بكارثة، فقد تم احراق عدد كبير من القرى. وفر الكثيرون الى المدن الشمالية. لا توجد غلال (ذرة)، ولا مساكن للايواء. نريد منه أن يدلنا بمكان انشاء القرى، فى مواقعنا القديمة أم فى مواقع جديدة. واساله عن امكانية بناء مساكن شمال أو جنوب بهر كير، وسنظل ضمن كردفان، مهما كان من امر اعداد القتلى أو احراق القرى. سوف نظل فى كردفان، ولن يستطيع احد اجبارنا على ترك كردفان؛ انقل ما سمعته للحاكم".[٢٢]

وفى مؤتمر السلام الذى عقد فى أبيي فى اوائل مارس عام ١٩٦٥، حافظ دينق مجوك على اقترانه الوثيق بكردفان وبالتالى مع الشمال دون الجنوب. وحسب تقارير المركز "لقد افصح دينق عن شماليته وعن هويته الكردفانية. وانكر وجود اى صلات له مع التمرد فى الجنوب. واكدّ على صفاء قلبه تجاه المسيرية. ذكرَ بأنه كان غائباً ابان فترة اندلاع العداوات؛ وأن الدينكا اوقفوا القتال بمجرد وصوله ووصول جنود الحكومة، بينما واصل المسيرية القتل والحرق وتدمير الممتلكات. واشار ايضاً

لمجازر بابنوسة، والمأزق الحرج الذي يواجهه امام رعاياه."[٢٢] في ذلك الوقت كان تعاطف دينق مجوك مع حركة التمرد وقضية الجنوب بشكل عام قد حُسم واصبح معلوماً لدرجة ما. وكان يجب فهم ادعائه الصريح بأنه شمالي على انه كان تكتيكياً سياسياً ماكراً، سعى بابو نمر لفضحه في المؤتمر.

رد بابو نمر على دينق مجوك بإلقاء المسئولية على عاتق الأنقوك وبشكل محذد على دينق مجوك بسبب الهجوم على المسيرية في ارض الأنقوك، وبفشله في ابعاد القبائل الجنوبية من المنطقة، وباشتراك ابن دينق مجوك في تمرد الجنوب. بعد مداولات طويلة، مع الاجاويد، والوسطاء من زعماء القبائل البارزين، تم الاتفاق في النهاية على اتفاقية سلام. دعت الاتفاقية الى انهاء حوادث العنف، وحظر حمل السلاح، وضمان سلامة افراد كل مجموعة بمناطق المجموعة الاخرى، واعادة كل الممتلكات التي نهبت خلال القتال، مع اعداد قوائم بالاشخاص المفقودين والممتلكات المفقودة اثناء الاعتداءات. واقرار اداء القسم لكل مجموعة حسب معتقداتها، المسلمون يقسمون على القرآن والدينكا على "الحراب المقدسة"؛ والتعاون مع السلطات المحلية في الحفاظ على السلام والأمن.[٢٣]

بشكل عام، يُقر الأنقوك بأن الوسطاء العرب كانوا عادلين. وبما انهم كانوا زعماء مرموقين للقبائل، كانت لهم معاييرهم المحلية الخاصة، التي كانت كما يبدو تقف خارج اطار الانقسام بين الشمال والجنوب. ورأى الزعماء في تأكيد دينق مجوك وقوفه مع الشمال عاملاً ايجابياً لرأب الصدع بين الشمال والجنوب. على كلٍ، رأى بعض الزعماء ايضاً الوجهة العنيفة للمسيرية ضمن الاطار الاوسع للنزاعات بين القبائل في الاقليم ككل. واستناداً الى مصادر من الأنقوك واجه منعم منصور، رئيس مجلس الوساطة، بابو نمر قائلاً: "يا بابو، كيف يجوز لك وحدك منازعة الرزيقات في دارفور على الارض، ومنازعة الحمر في غرب كردفان والنوبة في جنوب كردفان وتنازع المناطق البعيدة النائية لدينق كول وحتى بآن أرو؟ أي سلوك هذا؟"[٢٤]

وكما اشرنا اعلاه، فإن التزام دينق مجوك التام، ومصداقيته حول أمر ولائه للهوية الشمالية في الصراع المحتدم بين الشمال والجنوب، كان يُعتبر نصراً للعرب، الاّ ان الامر كان اكثر تعقيداً عما اعتقد العرب. كان دينق مجوك مرتبطاً تماماً بقضية الجنوب، ولكنه اختار أن يلغب دوره بالطرق الايجابية التي خبرها وكانت تحت سيطرته. اراد دينق مجوك تجنب دمغ الحكومة المركزية بانحيازها للعرب الحمر. وكان يشعر انه من الضروري من اجل قضية الدينكا اجبار الحكومة المركزية لاتخاذ الموقف الأخلاقي كطرف ثالث مُحكّم أو وسيط، بالرغم من أنه كان يدرك أن الهوية العربية المشتركة للحمر والحكومة المركزية كانت تفضّل العرب. انها

قضية التمسك بالفضيلة لتخفيف الشر، لدعم التقييم الموضوعى الذى يمكن أن يخدم مصلحة الدينكا. ولذلك كانت هناك كل الاسباب الداعية الى الاعتقاد بأن دينق مجوك كان يركز على اقترانه بالشمال كوسيلة لكسب بعض المزايا من الحكومة المركزية، وبالتالي تحقيق قدر من العدالة ضد العرب الحمر؛ ولكن كان بديهياً، بالنسبة له، ايضاً بأن الحكومة المركزية لم تكن لتسمح له بالانضمام للجنوب على أية حال. ولم يعد هناك الكثيّر الذى يمكن أن يجذبه للجنوب فى الظروف التى سادت آنذاك بعد الدمار الذى احدثته الحرب الاهلية.(٢٥)

فى مؤتمر السلام، ادعى العرب بأن الجزء الخصب فى الشمال الشرقى من ارض الأنقوك، الذى يعرف بأنقول، يشكل جزءاً من ارضهم. وكما لاحظ عبدالباسط سعيد: "ادعى الناظر بابو نمر بأن والده الناظر نمر على الجُلّه سمح للأنقوك عام ١٩٣٩ بالتحرك شمالاً لموضع يدعى "الرقبة الزرقاء" [رقبة النهر الأسود]." (٢٦) وكان اختلاق مثل ذلك الادعاء، بالنسبة للدينكا، يمثل قمة انعدام الضمير لدى العرب. وبطريقة ما، وللمفارقة، برهن ذلك الادعاء على النقطة التى سبق وركزّ عليها الزعيم كول أروب ضمن حججه للبقاء فى الشمال، بأنه اذا ما اقترن بالجنوب، فإن العرب بدلاً من تقدير كرمه فى السماح لهم للرعي فى ارض الأنقوك، يمكن أن يدعوا ملكية تلك الارض. ومع انعكاس اثر العداوات بين الشمال والجنوب على العلاقات بين الأنقوك والحمر، بدأت المطامع المدروسة للعرب فى منطقة الأنقوك تتكشف. وكما اشار شول إديجا فقد تم انتقاد بابو نمر فى المؤتمر. ومن الانتقادات التى وجهها منعم منصور، رئيس المؤتمر، لبابو نمر كانت "لماذا تطالب بأرض داكنة كما لون الدينكا؟ ماذا تريد من ارض الدينكا الداكنة؟ أنتم قوم تنزحون ببساطة لمناطق الرعى خلال شهور موسم الجفاف الثلاثة. كيف يجوز لمنْ يقيم فقط ثلاثة اشهر منازعة المقيمين طيلة العام على ارضهم؟" وادرك المؤتمرون بأن بابو كان مخطئاً فى ادعاءاته.(٢٧)

بالرغم من دفاع دينق مجوك الشرس عن قومه وارضهم، ادرك العرب بأنه الوحيد من بين الدينكا الذى يمكن ان يمثل مصالح الجانبين، خاصة خلال فترات العداوة العرقية. ويورد ابراهيم محمد زين المزيد من البراهين من خلال احاديثه مع مفتش المركز، عندما كانوا يغادرون أبيي ذات صباح باكر اثناء اشتعال النزاع، وكانوا قد توقفوا لمقابلة دينق مجوك فى منزله، واكدّ دينق لمفتش المركز ولاءه الدائم لكردفان:

"قابلنا بعض العرب فى الطريق، تحدث اليهم مختار الطيب حاثاً لهم ومذكراً بأنهم والدينكا يمثلون قوماً واحداً وانه يجب ألاّ يقاتلوا بعضهم البعض بعد ذلك. وقال لهم، "اغادر الآن، وما اريد أن اخبركم به وارجو منكم ان تنقلوه لأى عربى

يجهل حقيقة الوضع، بأن دينق مجوك هو الشخص الوحيد الذى يجمع الشمال والجنوب معاً. وإذا ما فقدنا دينق مجوك، فإن ذلك سوف يعنى فقدان هذه الصلة الحيوية، وسوف تحدث كوارث لا يعلم مداها إلاّ الله."(٢٨)

بعد بضعة ايام من عقد اتفاق مؤتمر السلام، رفع الأنقوك شكوى مدّعين انتهاك العرب لبنود الاتفاقية. انتقم الدينكا بعنف ضد اعتداء العرب، وحدثت سلسلة من الحوادث. فى احداها، تعرضت مجموعة من الدينكا لهجوم من العرب بينما كانت فى طريقها للتبليغ بمركز الشرطة. "لجأ الدينكا الى شاحنة عسكرية قريبة منهم. وسلموا حرابهم للجنود، استجابة لأوامرهم، وطلبوا الحماية من عدوان مهاجميهم. لم يوقف وجود الجنود المسلحين عدوان العرب، وتقدم المعتدين المسيرية. وكان وضعاً مشابهاً لإبادة الدينكا العزل فى بابنوسة. هجم المسيرية على الدينكا العزّل وقتلوهم، داخل وخارج الشاحنة العسكرية. وقاموا ايضاً بإطلاق النار على اطارات الشاحنة لاتلافها. لم يطلق الجنود العرب النار على المهاجمين من المسيرية، مدّعين بأن رئيسهم المسئول لم يأمرهم بذلك."(٢٩)

وكما لاحظ عبدالباسط سعيد، "اكدّت ظروف تلك المجزرة للدينكا الشكوك التى كانت تساورهم عن الموقف الحيادى لقوات الحكومة. وقدمت الحادثة للدينكا السبب الكافى للاعتقاد بأن الموقف الذى اتخذته الشرطة ابان حادث الإبادة فى بابنوسة كان داعماً ومنحازاً للمسيرية العرب ضدهم... ولم يُدن الجنود فى مسرح الجريمة بالتواطؤ!"(٣٠)

وبفقدان الأنقوك الثقة حينها فى مستقبل التعايش السلمى مع المسيرية، وفى عدالة ادارة المركز، "طالبوا بإقامة مجلس ريفى منفصل خاص بهم فى أبيي، أو ان ينضموا الى المجلس الريفى لجبال النوبة فى كادقلى. ودفع الأنقوك بأنه لا يمكنهم البقاء بعد ذلك مع المسيرية رعايا فى نفس الوحدة الادارية، لأنه اصبح من المستحيل التصالح بعد تفجر تلك الخلافات المتأصلة العميقة. وطالب الأنقوك بالنقل الفورى لكل افراد الشرطة من قبيلة المسيرية من منطقة أبيي."(٣١) ولاحظ عبدالباسط سعيد بأن الأنقوك لم يطالبوا بالانفصال من مديرية كردفان ككل." الوضع الذى يراه "متسقاً مع حجة الناظر دينق مجوك ومع قَسَمِهِ بالولاء التام لشمال السودان، وابتعاده عن أى ارتباط بالتمرد فى الجنوب."(٣٢) وواصل عبدالباسط ليقر أنه "بعد حل قضية الحرب الأهلية عام ١٩٧٢، بعد وفاة دينق مجوك، كسب التوجه نحو الانضمام للاقليم الجنوبى ارضية، واصبح محوراً للخلافات بين الأنقوك انفسهم على المستوى المحلى، وبين الأنقوك وادارة المديرية."(٣٣)

وبتعاظم اوار الحرب بين الجنوب والشمال وامتدادها الى منطقته، اصبح دينق مجوك قلقاً وبشكل متزايد على مصير منطقته الحدودية. ويعتقد الكثيرون أن قلقه

ذلك ساهم فى تدهور صحته ووفاته فى أغسطس ١٩٦٩. وكانت كارثة وفاته لا مثيل لها للأنقوك وللدينكا الآخرين الى الجنوب، وحقيقة للعرب فى جنوب كردفان ايضاً.

عندما وصل نعى دينق مجوك ارض (التويج)، حسب رواية أتيم ميوتير: "كان الشعور بأن الكون قد تدمر. وهذا ما كان: لم يفسد العالم فحسب، ولكنه سوف يستمر فى فساده. ويبدو أنه لن يكون هناك من يقدر على السيطرة على العالم. إذا كان دينق مجوك كول حيّاً، لكان من الممكن أن يضع حداً للبقارة العرب.. كان يمكن لدينق أن يمزق العرب بأسنانه. الحقيقة، كنا والعرب دائماً من اكلة لحوم بعضنا البعض. يهرب الناس بعيداً عن الرجل الشجاع القوى، أو عندما يمتلك قوى روحية خارقه. وكانت قدرات دينق مجوك فريدة."(٣٤)

رأى بابو نمر، الذى انقلب من صديق حميم لدينق ليصبح عدواً سياسياً، رأى الكارثة ايضاً فى وفاة دينق مجوك. "يا إلهى!" وأضاف، "يا للفقد!" وكان يبدو كما لو انفصمت الصلة بين المسيرية والدينكا. وبوفاة دينق، سوف ينفتح الباب للشباب، ممنْ التحقوا بمدارس المبشرين المسيحيين فى الجنوب، الذين لا يمثلون روح دينق مجوك. "الآن وبوفاة دينق، سيجد هؤلاء الشباب الحرية لاطلاق العنان لتطلعاتهم. وسوف تعانى المنطقة من المشاكل بالتأكيد"."(٣٥)

لخص ابراهيم محمد زين، المعلم من الخرطوم، المشاعر المشتركة بشكل واسع عندما قال: "كانت وفاة دينق مجوك فقداً للأسرة. كان فقداً لمنطقة أبيي، ولدار المسيرية كلها. وكان فقداً لمديرية كردفان، وللسودان كله. لأنه كان الضّامن للاستقرار فى المنطقة، والامل فى استقرار القيادة. وما أن ذهب، حتى بدأ الوضع يهتز ويهتز الى أن تناثر الى اشلاء."(٣٦)

ويتفاقم المشاكل فى أبيي ويتعاظمها المتسارع واتخاذها ابعاداً قومية، كان صدى تلك المشاعر يتردد باستمرار، ليس فقط على مستوى السودان، ولكن خارجياً ايضاً وسط الدوائر ذات المصالح فى الشرق الاوسط.(٣٧)

تشير تجربة دينق مجوك، وتعايش قومه دينكا الأنقوك على خط التماس فى اطار الشمال، بأنه من الممكن ترتيب التنوع العرقى، الاثنى، الثقافى وحتى الدينى فى وحدة فاعلة، إذا ما توفر الاعتراف والاحترام المتبادل بقدر كاف، وساد الوفاق على اسس عادلة.

وباعادة النظر، يبدو واضحاً بأن عوامل عديدة تضافرت لتجعل الكثير من التفاعل بين دينكا الأنقوك والعرب الحمر مصدراً للنجاح. لقد كان زعيما المجموعتين قادرين على العمل تحت ظل تعايش سلمى وعلاقات متداخلة أقامها البريطانيون. اضافة الى ذلك، رأى زعماء الأنقوك، وخاصة دينق مجوك، بأن ثقافة العرب تُعدّ خطوة متقدمة فى مسيرة التحضر. وبمرور الزمن، كان من المحتمل ان

يشجع ذلك السلوك الأنقوك ليتقبلوا اختيارياً وتدريجياً النهج العربى الاسلامى؛ وما كان لمثل ذلك الاستيعاب ان يكون اثنياً، ولكنه ربما كان ثقافياً وحتى دينياً، مع احتفاظ الدينكا بجوانب هامة من هويتهم الخاصة. وربما كان مصيرهم مشابهاً، ولو بدرجة اقل، لمصير القبائل غير العربية فى الشمال.

انحرفت مسيرة التجربة عن خطها بفعل اربعة عوامل: السيطرة على الحكومة المركزية بواسطة الصفوة الشمالية العربية المسلمة، الميّالة نحو فرض استعراب واسلمة الجنوب؛ تعاظم النزاع الناتج عن المقاومة الجنوبية؛ انتقال زعامة الأنقوك للمتعلمين المسيحيين من الشباب ذوى الميول المتعاطفة مع الجنوب؛ اضافة الى التطلعات القومية المتنامية للجنوب، والتى كانت نتاجاً للعاملين الاولين. شكلت هذه الاعتبارات الاربعة جوهر الازمة فى ملتقى الطرق الشمالية-الجنوبية. ولكنها كانت تعبّر ايضاً عن نقطة اكثر اهمية، تتمثل فى طبيعة العلاقات بين دينكا الأنقوك والعرب الحمر على خطوط التماس بين الشمال والجنوب.

كانت صلات التعاون ،التى سادت بين الدينكا والعرب، بقدر كبير، نتاجاً لدبلوماسية خاصة جداً بين زعماء المجموعتين. وظلت العلاقات مع هذا ضيّقة مرتكزة على القمة؛ ولم تغيّر بصورة مؤثرة المواقف عميقة الجذور لدى رعاياهم، والتى تقوم على عداوات تاريخية وعنصرية وبغضاء متوارثة متبادلة. وحتى تلك العلاقات الدبلوماسية الخاصة قامت فى معظمها على افتراض تميّز العرب، الذي اضفى عليهم وضعاً أفضل من الدينكا لدى المركز السياسى فى الخرطوم. بينما حقق البريطانيون درجة من التوازن بين الأنقوك والحمر وزعمائهما، اختل ذلك التوازن بشكل حاسم لمصلحة العرب وزعمائهم منذ الاستقلال. بينما اخذت العلاقات الودية بين االزعماء تتأثر سلباً بمتغيرات معادلات السلطة فى الخرطوم، بدأت الروابط الضيقة، التى جمعت القبائل معاً على مستوى القمة، فى الاضمحلال والتدهور، الى ان انهارت فى النهاية، مجبرة القبائل من المجموعتين على الانكفاء الى هوياتها العرقية والثقافية القائمة منذ القدم، للاقتران باقربائهم فى الشمال أو الجنوب.

ومع ذلك، ظل بعض زعماء القبائل قادرين على تحقيق تعايش بين قبائلهم فى أمن وتعاون نسبى، رغماً عن عدم ثبات مثل تلك العلاقات. كانت الحكومة المركزية عاملاً حاسماً فى المعادلة؛ وكان ممكناً تهدئة العلاقات القبلية، رغماً عن العداوات التاريخية عميقة الجذور، ما دام تحسين العلاقات القبلية على اسس عادلة ودائمة من واجبات الحكومة القومية. كان واضحاً، أن الدرجة التى تتوازن بها معادلة المساواة والحفاظ عليها، تعتمد على قوة الصلة مع مؤسسات الحكومة المركزية، ومدى حيادها فى ترتيب العلاقات بين الدينكا والعرب. ولتلك الاسباب، ظلت

الترتيبات هشة ومهددة بتغيرات الزعامة وبموقف العلاقات العربية-الافريقية والشمالية- الجنوبية على المستوى المحلى، مستوى المديرية، والمستوى القومى. تشابكت وتداخلت كل تلك العناصر بصورة لصيقة عند ملتقى الطرق.

توحد الهويات المثيرة للفرقة:

وكما هو واضح من روايات كبار السن عن زعامة أروب، كول ودينق مجوك، كان الأنقوك دائماً يتحدّون ويصدون عداون جيرانهم العرب بالدعم المعنوى والادارى من السلطة المركزية. ولكن خلال العقدين الاخيرين، اكتشف الأنقوك ولأول مرة فى تاريخهم، بأن الحكومة المركزية تدعم جيرانهم العرب ضد الدينكا. حتى دينق مجوك ادرك ذلك بعد الاستقلال، خاصة فى الحقبة الأخيرة قبل وفاته. ومنذ ذلك الحين، وبعد فترة وجيزة من نيل الاستقلال، عندما اصبح ذلك التحول واضحاً، بدأت تطلعات دينكا الأنقوك تتجه جنوباً خاصة وسط الطبقة المتعلمة.

كان الاهتمام المقدم للمتعلمين الأنقوك، الذين تلقى معظمهم تعليمه فى الجنوب، هو تقرير مستقبل المنطقة، وبشكل خاص، ما إذا كان لمجموعة دينكا الأنقوك أن تستمر فى بقائها ضمن الشمال أو الانضمام الى الجنوب. لقد سبق واعطت الحكومة الاستعمارية الأنقوك فترة خمس اعوام يمكنهم خلالها اعادة النظر فى قرار بقائهم ضمن الشمال. تم عقد مؤتمر فى ديسمبر ١٩٥٥ تحت قيادة أحمد دينق، الابن الاكبر لدينق مجوك، الذى سبق تعيينه مساعداً للضابط التنفيذى مقيماً فى منطقة الأنقوك. اصاب تعيين البريطانيين لأحمد دينق العربَ الحمر حينها بخيبة الأمل، ورأوا فى ذلك محسوبية وتفضيلاً للدينكا. وبحلول اوان عقد المؤتمر غيّر احمد دينق، الذى تلقى تعليمه الثانوى بحنتوب الثانوية، وكان عنصراً نشطاً فى جماعة "الاخوان المسلمون"، غير موقفه حيال الشماليين والعقيدة الاسلامية. شارك احمد وآخرون من الدينكا المسلمين المتعلمين فى اتخاذ قرار بالاجماع يدعو لاقناع الأنقوك اعادة النظر فى قرارهم السابق المؤيد للبقاء تحت ادارة كردفان. وكان الاتجاه الجديد تأييد الانضمام للجنوب؛ واعتبروا ذلك امراً هاماً على ضوء التطبيق المحتمل للفدرالية فى الجنوب. ارسل المؤتمر مندوبين عنه للزعماء والاعيان لاقناعهم. وافق على قرار المؤتمر الزعيم دينق مجوك، زعماء القبائل والاقسام التابعة، رؤساء العشائر، كل الاعيان وعلية القوم. هذا وقد طُلِب من الزعماء التشاور بدورهم مع رعاياهم حول القرار. وكان واضحاً بأن الأنقوك قد غيّروا رأيهم حول البقاء ضمن كردفان.

وكان السؤال حينها يدور حول كيفية اخطار الحكومة المركزية. كان يجب توقع عواقب مثل ذلك القرار؛ لأن تبنيّ الحكومة للفكرة كان امراً محتملاً. غادر وفد لرفع

القرار لحاكم مديرية كردفان، يضم عثمان كوك أقوير، الذى اعتنق الاسلام وتلقى تعليمه فى الشمال، وجستين دينق بيونق، المسيحى الذى تلقى تعليمه فى الجنوب، لارسال قرار المؤتمر عبر المفتش الشمالى لمركز دار المسيرية. وكان خبر اتخاذ القرار قد سبق ووصل الى علم رئاسة المديرية، واصبح الأمر مصدر قلق عظيم وسط الشماليين. نشرت صحيفة "كردفان" افتتاحية تهاجم فيها اقتراح الأنقوك لأنه يشكل خطوة انفصالية يمكن ان تهدد وحدة القطر ككل، ونادت باتخاذ اجراءات ضد مناصرى ذلك التحرك الخطير. وعندما وصل عضوا وفد الأنقوك لمقابلة مفتش المركز تم اعتقالهما، ولكن اطلق سراحهما فيما بعد استجابة لطلب الزعيم دينق مجوك، الذى اخفى سنده للتحرك، واستمر فى علاقته الطيبة مع السلطات، حاصراً ظلاماته ضد قبيلة الحمر.

الواقع، كان انضمام الأنقوك كأقلية مع قبائل المسيرية فى مجلس واحد يحمل اسم القبائل الاخرى، يعنى وضعهم تحت سلطة محلية يهيمن عليها العرب. كانت للمجلس سلطات قانونية تنظم شئون الحكم المحلى، ولكنه كان يميل نحو تفضيل العرب بطرق ماكرة. تعاظمت شكاوى الأنقوك بسبب قيادة حزب الأمة، اصهار بابو نمر، للسلطة المركزية مما زاد فى ترسيخ نظرة المحسوبية لديهم.

ومن امثلة انحياز الحكومة المركزية للعرب ما حدث عام ١٩٥٨، عند اجراء الانتخابات البرلمانية الثانية؛ عندما قسّمت حكومة حزب الأمة دينكا الأنقوك بين دائرتين تم تفصيلهما بطريقة ماكرة تحقق الاغلبية فى كل منهما للعرب الحمر. حينها قرر زعماء الأنقوك والاعيان فى البداية مقاطعة الانتخابات، ولكن الزعيم دينق مجوك، بعد اقناع الحكومة المركزية له للتعاون معهم، اثّر على انصاره من الزعماء للمشاركة. وكما كان متوقعاً، فشل مرشحا الدينكا، ابن وابن اخ الزعيم دينق مجوك نفسه فى انتخابات الدائرتين. والاسوأ من ذلك، بينما فاز على نمر، من زعماء الحمر بعضوية البرلمان، تم ايضاً انتخاب اخيه لمجلس الشيوخ، وعُيّن ابنه، الطالب بالمدرسة الثانوية، زعيماً مكان والده.

عنى كل ذلك للدينكا عامة بأن المشكلة قد اتخذت بصورة سافرة ابعاد قضية الخلاف بين الشمال والجنوب. واصبح ذلك اكثر وضوحاً خلال الفترة الانتقالية لثورة اكتوبر ١٩٦٤. فى اوائل فبراير ١٩٦٥، هدد الأنقوك بعدم الاشتراك فى الانتخابات القومية المقبلة، إنْ لم تشترك المديريات الجنوبية فيها. خطا الأنقوك خطوة ابعد، بمطالبتهم مرة اخرى فصلهم عن كردفان وضمهم لادارة بحر الغزال فى الجنوب. تفاقم النزاع الداخلى، وادى الى الانفجار وقتال عام ١٩٦٥ الذى كان من افظع واعنف النزاعات.[٣٨] انضم العديد من شباب الأنقوك، من ضمنهم بعض افراد الأسر القائده، الى الأنيا-نيا واصبح بعضهم من الضباط البارزين فى القوات

الجنوبية. لم يعد الصراع نزاعاً للأنقوك ضد العرب الحمر ولكنه اصبح نزاعاً للجنوبيين ضد الشماليين. واصبح الأنقوك اكثر اقتراناً بالجنوب.

تغيير القيادة المحلية:

بوفاة دينق مجوك عام ١٩٦٩، تحولت السلطة القبلية الى الشباب الذين تم تسييسهم للالتزام بقضية الجنوب، بغض النظر عن تلقيهم التعليم فى الشمال أو الجنوب؛ أو ما إذا كانوا مسلمين أو مسيحيين. ولكن كان للتاريخ أن يعيد نفسه فى امر خلافة دينق مجوك. عكست الخلافات داخل الأسرة صورة مشابهة لتلك الخلافات التى سبق وحدثت بعد وفاة الزعيم كول أروب والنزاع بين نجليه دينق مجوك ودينق أبوت. بالنظر الى النزاع السائد بين الأنقوك والحمر، وبين الشمال والجنوب، كانت المشاكل النابعة من خلافة دينق مجوك بذلك حادة بشكل خاص؛ وكانت لها تداعيات مدمرة للقبيلة، وللعلاقات مع العرب، مع ارتباط ذلك كله بالنزاع العام بين الشمال والجنوب.

ادى غياب دينق مجوك عن القبيلة، بسبب المرض الذى ادى لوفاته فى النهاية فى القاهرة، الى سيادة حكم الارهاب الذى اتسم بالاعتقالات، والتعذيب، والقتل بين ايادى قوات الأمن. اصبح اثنان، من ابناء اخوة دينق مجوك، وهما جستين دينق بيونق وعثمان كوك أقوير، قادةً لقوات التمرد المحلية، مما أثار شكوك قوات الأمن ضد زعامة الأسرة الموالية للحكومة. ولم تعد أسرة الزعيم محصنة ضد العنف؛ اطلقت قوات الأمن الرصاص واصابت أنيال كول، الاخ غير الشقيق للزعيم دينق مجوك، كما تعرضت للتعذيب شقيقة دينق مجوك، أوور، والدة القائد المتمرد عثمان كوك أقوير. وخضع الدينكا، وبخاصة الزعماء والمتعلمين منهم، لرقابة امنية مشددة وعاشوا فى رعب دائم.

حاول المسلم عبدالله مونياك دينق احد الابناء الصغار لدينق مجوك من زوجته الاولى، الذى تلقى تعليمه فى الشمال، وكلفه والده ليتولى الامر فى غيابه وكان يود أن يخلفه -حاول عبدالله ان يحل مكان والده، ولكن لم تجتمع لديه لا السلطة القانونية، ولا النفوذ الشخصى حينها ليكون مؤثراً. وكانت قوات الأمن تتشكك فى تعاونه مع المتمردين. وواجه عبدالله تحدّياً من آدم كول دينق، الابن الاكبر من الزوجة الثانية لدينق مجوك، وكان هو ايضاً قد اعتنق الاسلام، وصار مفضلاً لدى قوات الأمن الشمالية، لأنه ظل يؤيد سياسة والده للبقاء مع الشمال.

تم اختيار عبدالله بواسطة الأسرة ليخلف دينق مجوك؛ وفى نهاية الامر، منحته الحكومة المركزية سلطات ادارية وقضائية. كان وضعه، على كل، محفوفاً بالصعاب التى تفاقمت نتيجة الاحتكاك بين الأنقوك وقوات الأمن المركزية. وادت مواجهة عامة،

تتعلق بمقتل اربعة رجال من الدينكا ومصادرة ابقارهم بواسطة قوات الأمن، الى تهديد رئيس جهاز الأمن لحياة عبدالله. بعد اقل من شهر، فى ١٧سبتمبر ١٩٧٠، وبينما كان عبدالله واثنان من اخوته وثلاثة من اعمامه يسيرون بالقرب من القرية، تم الهجوم عليهم بواسطة مجموعة من المسلحين وتم رميهم بالرصاص. تعرف شهود عيان على القتلة، وكانوا قائد قوات الأمن وستة من رجاله. لكن التقرير الرسمى للضابط المرسل للمديرية والخرطوم، اشار الى ان القتل قد ارتكبه المتمردون.[٣٩] وتحت عنوان: "كيف مات ستة من السودانيين: مجزرة أسرة." كتب مايكل ولفرز عن تلك الاغتيالات فى جريدة "التايمز اللندنية" فى ١٩ اكتوبر عام ١٩٧٠:

"اعلن جوزيف قرنق، الوزير فى الحكومة الثورية السودانية والمسئول عن شئون الجنوب، عن مد فترة العفو لمدة عام للجنوبيين الذين شاركوا فى النشاط الانفصالى ويودون العودة للبلاد. يتطلب القرار قدراً كبيراً من الثقة من جانب أى جنوبى ليعود لمنطقة لا تزال تحت حراسة وادارة العساكر والمسئولين الشماليين." ويواصل:

"ربما تكون ثقتهم المتنامية قد اضيرت بشكل خطير بسبب الاغتيال القريب لستة افراد من احدى الأسر القائدة للدينكا، من بينهم الزعيم الاكبر لدينكا الأنقوك. والجانب الخطير لتلك الاحداث، انها وقعت على أسرة فضلت تقليدياً التعاون بين الشمال والجنوب، وانها حدثت فى أبيي بمديرية كردفان، وليس على الحدود الجنوبية للبلاد، ولكن عند خط التماس بين الشماليين والجنوبيين..." ويواصل:

"كان دينكا أنقوك، لاعتقادهم فى حسن نوايا الحكومة المركزية، ينظرون للاداريين الشماليين فى عاصمة المديرية ليصونوا القانون والنظام... وشابت الشكوك آمالهم فى الحكومة الجديدة، التى تولت السلطة قبل ثمانية عشر شهراً تقريباً".

اثار تعيين جهاز الأمن لآدم دينق زعيماً للأنقوك الشبهة والشكوك، للعلم المسبق بطموحه المعروف وسعيه للمنصب، مع الريبة حول قدر من التواطؤ من جانبه فى مؤامرة اغتيال اخوته. وترسخ ذلك الشك فيما بعد بالموقف الذى أبداه آدم نحو اللجنة التى كونتها الحكومة للتحقيق فى تلك الاغتيالات. ورغم ان التحريات قد تمت فى سرية، كان الاعتقاد السائد يشير بأن آدم قد شهد لمصلحة قوات الأمن. وبما أن الافادات قد تمت تحت القسم على "الحراب المقدسة"، فان منْ يقسمون على مواقف متناقضة يُعتبرون، حسب شعائر الدينكا الدينية، متورطين فى نزاع دموى وعليهم فصم كل الروابط، لا يأكلون ولا يشربون عند بعضهم البعض، ويعتبرون انفسهم اعداءً فى كل الاحوال. وبهذا فقد تم فصل آدم عن الأسرة وتم عزله. ووقف اخوانه،

على (مونيلام) وعثمان (ميجاك) مع الأسرة ضده. وفشلت المحاولات لاعادة توحيد الأسرة، وأرجئت بذلك الى ظرف إكثر ملاءمة.

بعد عام ونصف من مجزرة أبيي، عقدت حكومة نميرى اتفاقية اديس أبابا مع حركة تحرير جنوب السودان (SSLM). ونوقش وضع أبيي، ولكن ترك الأمر دون حل. بينما طالب الجنوب بأبيي، حافظ الشمال بقوة على الوضع القائم. فى النهاية، تم تعليق هذا الأمر، باضافة بند يقر بعرض الأمر على الأنقوك لحسمه عن طريق الاستفتاء. وتحدد الاتفاقية بأن الجنوب يتكون من المديريات الجنوبية، وأى مناطق اخرى يمكن ان تحسم بواسطة الاستفتاء، تكون ثقافياً وجغرافياً جزءاً من التركيبة الجنوبيـــــة.[٤٠] ومع النجاح الباهر للاتفاقية فى انهاء الحرب الاهلية، يبدو ان السلطات لم تكن متحمسة لبحث موضوع مثير للفرقة مثل موقع انتماء أبيي. ولذلك، كان هناك ميل لتأجيل الموضوع، إنْ لم يكن قد صُرِف النظر عنه تماماً.

فى ذلك الأثناء، ولمّا نسب الأنقوك انفسهم للجنوب، ونسبتهم الاحزاب الشمالية ايضاً للجنوب خلال الحرب الاهلية؛ ومع احساسهم بالمرارة بسبب التجارب الفظيعة التى عانوها على ايدى الشماليين، شرع الأنقوك فى التحريض والتعبئة من اجل الانضمام للجنوب. وكان المتعلمون الاكثر مجاهرة فى هذا الصدد. وما جعل الاوضاع تتفاقم، كان عدم امداد الأنقوك بخدمات ومعونات العودة واعادة التوطين والتأهيل، التى تم توفيرها لجنوب ما بعد الحرب، بالرغم من أن منطقة الأنقوك تعرضت ايضاً لدمار الحرب. ونتيجة للمرارة التى كانوا يشعرون بها، اتهموا حكومة الجنوب بالتضحية بهم. عبّر بولابيك ماليث عن مشاعر الأنقوك قائلاً "حاربنا معاً.. احرق العرب كل قرانا بما فيها حظائر مواشينا، وحتى الغلال احرقوها.. فعلوا ذلك لأنهم علموا بأننا قد آثرنا الانضمام الى اهلنا. ولكن عندما تمت التسوية، يبدو وكأنه قد تمت التضحية بأبيي من اجل السلام. كان اهلنا يموتون فى الغابة، وكان بعضهم يموتون فى بلدنا، بينما يفترض وجودنا فى الشمال. ما الذى يجعلنا نبقى فى الشمال؟"[٤١]

كانت استراتيجية العرب المطالبة بارض الأنقوك جزءاً من كردفان، مما يعنى انتقال قوم الأنقوك انفسهم الى الجنوب، إنْ ارادوا ذلك، تاركين الارض خلفهم. وبما أن بعض مناطق الدينكا الاخرى سبق وانضمت الى كردفان، ثم انفصلت فيما بعد وانضمت الى الجنوب، فإن المطالبة بملكية الارض لا يمكن تبريرها لأسباب واسس ادارية صرفه. ولذلك راجعت السلطات تاريخ احتلال الأرض لكى تمنح العرب الحمر اسبقية ملكية الأرض، رغم أن الدليل التاريخى يناقض بوضوح تام مطلب الحمر. تؤكد المصادر العربية الحديثة، ومن ضمنها تقارير المديريات، على أن العرب سبق واستقروا قبل الدينكا، ليس فقط فى المناطق العربية الحالية، ولكن ايضاً فى

عمق منطقة الأنقوك. ويعتبر هذا الادعاء بوضوح توجهاً جديداً، اصبح مفضلاً كرد فعل لتنامي الشعور القومي الموالي للجنوب وسط الأنقوك، ولتخوف العرب من فقدان مناطق نزوحهم الموسمي في ارض الأنقوك، بحثاً عن المرعى والماء، إذا ما ضُمَّت أرض الأنقوك للجنوب. وكان ذلك السبب الاساسي وراء مطالبة العرب بالارض دون الالتفات للحقائق الموضوعية. علق عبدالباسط "يعتقد الحمر بأن الناظر على الجِلّة ناظر الحمر الذي تم تعيينه ١٩٠٥ كان اول من سمح للأنقوك بعبور خور ابونفيسة للشمال، استجابة لطلب الناظر أروب بيونق، للاقامة في مكان اطلق عليه فيما بعد اسم (سلطان أروب)."[٤٢] ويشير عبدالباسط ايضاً الى طلب بابو نمر الذي قدمه لمؤتمر السلام في مارس ١٩٦٦ مدعياً "ان والده، الناظر نمر على الجُلة.. كان قد سمح للأنقوك عام ١٩٣٩ بالتوغل شمالاً لمناطق ابعد الى منطقة تدعى "الرقبة الزرقاء".[٤٣] ولكن عبدالباسط، على كلٍ، لم يورد رد فعل الدينكا انفسهم أو رأي المحكمين، لأنه، من المحتمل، ان يكون قد تمّ حذف حججهم من سجلات المركز.

. يكشف رد فعل العرب البقارة وسلطات كردفان، حول مطلب الأنقوك الانضمام للجنوب، بأن تخوف زعماء الأنقوك كان على حق، في أن ضيافتهم للعرب سوف تنقلب عليهم يوماً ما ليصبحوا الضيوف. واصبح مطلب الانضمام للجنوب مشابهاً لدعوة الجنوب للفدرالية في الخمسينات والستينات، التي كان ينظر اليها مرادفاً للانفصال، يجب قمعه بنفس الطريقة التي تم بها قمع حركة الجنوب. بالرغم من أن الاقتتال قد توقف مع اتفاقية اديس ابابا، الاّ أن الاساليب التي استعملت لمحاربة الانفصال المزعوم، كانت شبيهة تماماً لتلك التي سادت في الجنوب خلال النضال الجنوبي من اجل الاعتراف به. وتعرض صفوة الأنقوك الى المضايقة والاستفزاز. وحسب افادة ماريو أجاك: "لقد تم اعتقال المتعلمين وابعادهم. كان يقال: "هذا الصبي يقرأ ابعدوه... إذا تركتموه هنا سوف يكون في مقدروه قراءة ما في السجلات ويفهم الاتهامات. دعوا كل المتعلمين ليغادروا!" وكان ذلك سبب ابعاد كل ابنائنا. بقينا نحن الجهلة فقط. واصبح الانتهازيون من المتعلمين يتحدثون العربية."[٤٤] واجه دينكا الأنقوك معضلة، لا تختلف كثيراً عما واجهه الجنوب: هل يضغطون من اجل الانضمام الى الجنوب، وهو المطلب الذي لن يسمح به، أم يبحثون عن بدائل داخل الشمال؟ وتماماً كما تم اجبار الجنوب ليعّدل من تطلعات الانفصال بالدعوة الى الفدرالية والقبول في النهاية بالحكم الذاتي الاقليمي، بدأ بعض دينكا الأنقوك المناداة بحكم ذاتي اقليمي مصغّر داخل حدود كردفان كبديل عملي اكثر واقعية.

السعى للحكم الذاتى:

تعارض قمع الحكومة لرغبة الأنقوك فى الانضمام للجنوب، بشكل مباشر، مع نظام الحكم الذاتى المحلى، الذى سبق وكفل لزعماء الأنقوك المحليين وضعاً مميزاً مقارنة باقرانهم فى الشمال والجنوب. ومع فقدان ذلك الوضع المتميّز، كان يُنظر للبقاء ضمن الشمال على انه وضع شاذ، يُفرز مضار جمة لدينكا الأنقوك. وادى ذلك بدوره الى تعاظم تحركهم السياسى للانفصال من الشمال. ولكن، كلما تصاعد نشاطهم فى ذلك الاتجاه، عبر ضغوطهم على الحكومة الاقليمية والمركزية، كلما زاد قمع السلطات المحلية لهم فى كردفان، وتفاقمت المواجهة والنزاع. وظلت الحكومة الاقليمية الجنوبية مكتوفة الايدى حيال ذلك الوضع.

وسط هذا الارتباك والتوجس من المستقبل، تبنت الحكومة المركزية خطة مصممة كمدخل بديل لمعالجة وضع أبيي.(٤٥) اعتمدت الاستراتيجية من وراء تلك الخطة، البناء على روح السلام والوحدة التى تحققت فى علاقات الشمال والجنوب، بدلاً من النظر الى أبيي فى الاطار السلبى كمنطقة متنازع عليها. استغلت تلك الخطة تجربة تغيير المطالبة الجنوبية بالانفصال الى احتفال بالوحدة، مذكرة ايضاً بالدور التاريخى لدينكا الأنقوك معبراً بين الشمال والجنوب، ومشيرة الى ان تقديم نوع من الحكم الذاتى المحدود للمنطقة، مصحوباً ببرنامج خاص للاسراع بالتنمية، يمكن ان يغيّر اتجاه المد الانفصالى، ويرسّخ دور المنطقة التاريخى فى تبنى ودعم وحدة وتكامل البلاد.

فى ذلك الاثناء، كان قمع قوات الأمن لأبيي، يقارب احوال القهر التى سادت فى الجنوب قبيل اتفاقية اديس ابابا. واصبح البحث عن طريق بديل لمعالجة الوضع امراً حتمياً. استندت السياسة الجديدة على توصيات تقرير: "الخطة المقترحة لتنمية أبيي كنموذج للتكامل القومى" الذى تم رفعه للحكومة بعد عدة اشهر من اتفاقية اديس ابابا.(٤٦)

بدأ التقرير بتقييم تجربة الحكم الذاتى المحلى كحل لمشكلة الجنوب، وتداعيات ذلك فى المدى البعيد على وحدة وتكامل البلاد. ورد فى التقرير:

"مازال هناك تخوّف لدى بعض السودانيين، لم يتم التغلب عليه بعد، بأن الحكم المحلى يشكل درجة من الانفصال، وقد يكون خطوة نحو انفصال اعمق. على النقيض تماماً، يعتبر الحكم المحلى صمام امان، يضمن التعامل المتناسق بين المواطنين فى سعيهم للتكامل القومى."

اعترف التقرير بأن سكان أبيي ما زالوا يشعرون بالاضطهاد من الاداريين المحليين وافراد قوات الأمن، كما يشعرون بأنهم قد أُهملوا وان المعاناة التى

عاشوها خلال الحرب الاهلية لم تجد المعالجة. ويشير التقرير ايضاً الى أن سكان أبيي قد حُرموا من مشاريع التنمية المخصصة للجنوب؛ ولا يمكنهم، بوضعهم ذلك، أن يقوموا بدورهم التقليدى ليكونوا جسراً بين الشمال والجنوب؛ وقد حكم عليهم بالجهل والتخلف.

تأسست الحلول المقترحة على الافتراض بضرورة احساس مواطنى أبيي بأنهم يشاركون فى سلطتهم المحلية ولا يخضعون لهيمنة من يرونهم غرباء. كما يجب أن ينالوا الاهتمام العادل فيما يختص بالاغاثة، اعادة التوطين، والتأهيل، وأن لا يتركوا فى مؤخرة مسيرة التنمية. ويخلص التقرير الى:

"ظلت منطقة أبيي دائماً نموذجاً للوحدة القومية السودانية، بالرغم من غياب هذه الحقيقة عن الكثيرين. قام ارتباط دينكا الأنقوك فى الماضى مع اقرانهم الشماليين على الاحترام المتبادل، واشرافهم العادل والمتساوى على سلطتهم المحلية، مع ادراكهم للمصالح المشتركة فى ارتباطهم الاوسع مع جيرانهم الشماليين. مع منح الحكم الذاتى للجنوب، وتنفيذ مشاريع الاغاثة، اعادة التوطين واجراءات اعادة التأهيل، ومع التوقعات لتنمية اجتماعية واقتصادية واسعة، يشعر الجنوب الآن باحساس من التضامن مع الشماليين، لم يحدث من قبل. تحتاج منطقة أبيي الى شيء اشبه بذلك، ولكن على درجة اقل كثيراً. يجب أن نخلق من أبيي نموذجاً يحتذى... للتغيير فى اتجاه الهدف بعيد المدى للتلاقح الثقافى والتكامل القومى."(٤٧)

واجيز التقرير رسمياً سياسةً للدولة. فى ديسمبر ١٩٧٢ غادر الرئيس نميرى الى أبيي لاعلان تلك السياسة. ولكن وفداً من دينكا الأنقوك واجهه بمطلب الانضمام الى الجنوب. كان متحدثهم رينق أروب، ابن اخ دينق مجوك، قد استخدم لغة عربية فصحى تدعو للاعجاب، عدّد فيها الاختلافات بين دينكا الأنقوك والشماليين واوجه الشبه بين دينكا الأنقوك والجنوبيين. بدا ان الوتيرة كانت عدائية للدرجة التى اغضبت الرئيس، ليعلن بأنه لم يحضر لأبيي ليقسّم البلاد، ورفض ضيافة القوم له، وقرر حجب بعض الحوافز التى كان يود تقديمها للمنطقة. ولكن فى النهاية، امكن اقناعه بأن يرتفع عن تلك الصغائر؛ ووافق على قبول ضيافتهم ووعد بمنح كردفان الحكم الاقليمى الذاتى. ووعد ايضاً بأن تعطى الحكومة المركزية اهتماماً خاصاً لتنمية المنطقة.

ووجه نميرى ايضاً بالشكاوى ضد الزعيم آدم دينق؛ الذى تم عزله مباشرة. وفى اتساق مع ما نفذته الحكومة المركزية فى الشمال، دون الجنوب، اعلن نميرى

الغاء مؤسسة الادارة الاهلية والزعامة القبلية. وكانت خطوة مثيرة للاهتمام هزّت كيان الدينكا، لما لها من عواقب وتداعيات عميقة على وضعهم المحلي.

شعر متعلمو الأنقوك، الذين تصاعدت مشاعرهم القومية للذروة في اتجاه الانضمام الى الجنوب، بأن خطة تطوير الحكم الذاتي الإقليمي ضمن كردفان تُعد استسلاماً وخيانة لقضية انضمامهم للجنوب. كما رأوا ايضاً بأن التنمية الموعودة ما هي الاّ محاولة لشراء حريتهم وحقهم في تقرير مصيرهم.

على كل، فرّقت سلطات كردفان والعرب بين فكرة الحكم المحلي الذاتي لأبيي وبين الفكرة العامة حول منح المنطقة وضعاً خاصاً كنموذج للوحدة الوطنية. وارجع العرب الفكرة الاولى الى تأثير دور الشعور بالقومية الجنوبية للأنقوك على المركز، وعارضوها على اساس انها انفصالية، ضد العرب وموالية للجنوب. واشادوا بالرئيس ووزير الحكم المحلي على وعدهم بالفكرة الثانية باعطاء المنطقة وضعاً خاصاً، وفسروا ذلك على انه اعلان بأن منطقة أبيي تشكل ارضاً مشتركة للعرب والدينكا للتعايش والاستيعاب المتبادل لبلورة نموذج للوحدة الوطنية والتكامل. ويشير ذلك التفسير الى ان الحكومة المركزية لم تُبعد فقط مطالبة الأنقوك الانضمام الى الجنوب، ولكنها في الحقيقة منحت العرب حقوقاً على ارض الأنقوك على قدم المساواة مع الدينكا.

في تصريح لمحافظ جنوب كردفان، محمود حسيب، ادعى فيه بأن منطقة أبيي جزء من كردفان، قال: "لهذا السبب فقد تم التفكير بأن تكون أبيي نواة مثالية للتعايش السلمي ومكاناً للإلتقاء حيث يمكن القضاء على العداوات القبلية والتفرقة العنصرية بالتعامل المستمر في مناطق الرعي، وبنشاطات المعاملات التجارية في الاسواق، حتى يمكن الحفاظ على ثروتنا الحيوانية من الفناء."(٤٨)

في خطابه المرسل لرئيس الجمهورية، مفنداً فيه الاتهامات القائلة بأن سلطات المديرية تعرقل تطبيق سياسة الحكم الذاتي الاقليمي في منطقة أبيي، اشار المحافظ بأن الرئيس قد اصدر تعليماته "بأن يتحول مركز أبيي ليصبح نموذجاً لانصهار الدينكا والقبائل العربية من اجل التعايش المتناسق الآمن والتفاعل المثمر بين الشمال والجنوب."(٤٩)

ومع مثل ذلك التحريف والاستغلال لتلك السياسة، احس الدينكا بأنهم يواجهون خطراً مزدوجاً: اولاً، بفرض سياسة تساوم على هدفهم في الانضمام للجنوب، ثم تأويل ذلك الحل المساومة، ليس فقط لحجب القليل الذى وعدتهم به تلك

السياسة، ولكن لفتح الأبواب للعرب على اراضيهم ليكونوا فى مساواة مع الدينكا.

بالاضافة الى ذلك، وبالرغم من معارضة الأسرة ومعظم قبيلة الأنقوك لزعامة أدم دينق، لم يهدف الأنقوك الى الغاء مؤسسة الزعامة القبلية. ونشأ عن ذلك الوضع ما هو اسوأ، اذ احتل الفراغ، الذى نشأ عن الغاء الزعامة، مجموعة صغيرة من الافراد ممن كانوا يعارضون الزعامة التقليدية لسلالة الباجوك؛ ويعارضون اصلاً الزعامة نفسها. وبالرغم من أن اولئك الافراد قد تقلدوا مناصب جديدة مع ألقاب جديدة، الاّ انهم كانوا يرون فى انفسهم الزعامة حسب المفاهيم التقليدية. وعنى ذلك للشخص العادى من الأنقوك تهديداً مزدوجاً: انعدام الحماية له مع اقامة بديل معادٍ له.

استمر الأنقوك فى تطلعهم لزعامة ابناء دينق مجوك، الذين ظل تفانيهم من اجل مصلحة قومهم واجباً مقدساً ذا جذور تاريخية عميقة. لاحظ ديفيد كول وريتشارد هنتينجتون، منسقا مجموعة التنمية من جامعة هارفارد: "واصلوا جميعاً، مع كل ما اتاح لهم تعليمهم من الرفاهية والمكانة المرموقة، التزامهم العميق من اجل الحياة الكريمة لقومهم من الأنقوك، بالرغم من انهم غالباً ما اختلفوا، وبشكل جذرى فيما بينهم، حول الطريق السياسى الامثل للقبيلة. بالاضافة الى ذلك، كانوا يعيشون فى تنافس فيما بينهم، لأنه كان هناك دائماً عدد فائض من ابناء دينق مجوك المؤهلين، يفوق الفرص المتاحة للمنح الدراسية، الوظائف المكتبية أو حتى فى مجال سوء السمعة."(٥٠)

كان الأنقوك ينظرون لأبناء دينق مجوك على انهم ملتزمون بالمصلحة العامة. واستمر ابناء دينق مجوك -بغض النظر عن تقلدهم للمناصب العامة أو عدمه- فى تحمل عبء الالتزام الاخلاقي من اجل خدمة قومهم حتى فى احلك الظروف. وعلى النقيض من ذلك تماماً، كان يُنظر لأولئك الافراد الذين زكّاهم العرب كعملاء انتهازيين وادوات للقمع، يفتقرون الى ابسط القيم الاخلاقية للزعامة. بالرغم من أن بعضاً من اولئك كانوا احفاد عشيرة الديناديور، أو من سلالة قبيلة مانيوار، ممن سادت بينهم ادعاءات تاريخية حول زعامة الأنقوك، الاّ أنه كان يُنظر اليهم بأنهم مدفوعون اساساً بطموحاتهم الشخصية للسلطة دونما سند لذلك. وكانت النتيجة، ان اصبح منْ وضِعوا فى مناصب قمعية للسلطة، ابعد ما يكونون عن الفعالية، وبرهنوا على انهم كانوا مصدر عدم الاستقرار، يعكسون فشل الحكومة على المستوى المحلى.

في الوقت الذى لم ترحب فيه سلطات كردفان بسياسة تطوير الحكم الذاتى لأبيي ترحيباً صادقاً، محتفظة بشكوكها لما تراه مخططات سرية للانفصال، ظلت فكرة تطوير أبيي، كنموذج للوحدة الوطنية والتعايش والتكامل، تجد تزكية جادة فى دوائر الحكومة المركزية، وتم وضع الخطة لها ضمن "برنامج العمل" الحكومى. واستناداً الى ما صرّح به وزير الحكم المحلى، جعفر محمد على بخيت، اصبحت تلك الخطه من اكثر المشروعات اهمية للوزارة.

تكونت لجنة قومية من الوزراء الاساسيين فى الوزارة، ضمت وزراء التخطيط، المالية، الزراعة، الصحة، التعليم، النقل والمواصلات، الإدارة العامة، وبالطبع وزير الحكم المحلى الذى كان يرأس اللجنة، لوضع مشروع متكامل للتنمية الريفية فى المنطقة ومتابعة تنفيذه. تم تعيين مجموعة من تسعة ضباط من الحكومة المحلية، يمثل كل منهم فرعاً لقبيلة، ليعملوا في المنطقة تحت رئاسة نائب المحافظ – عبدالرحمن سلمان، احد كبار الاداريين.

ازدهرت أبيي لفترة تحت ادارة عبدالرحمن سلمان وفريقه. كان ضباط الحكومة المحلية يتنافسون فيما بينهم، واعتمدوا على روح التنافس بين افرع القبائل وتمكنوا بذلك من زيادة الانتاج الزراعى، وتعبئة وحث الناس للمشاركة فى مشاريع العون الذاتى لبناء المدارس.

ومع ذلك، كانت احدى الافكار الرئيسية لخطة الحكم الذاتى، تتمثل فى ان ينخرط المتعلمون من ابناء وبنات دينكا الأنقوك المتعلمين مستقبلاً فى ادارة وتنمية اقليمهم. وتم اقناع وزير الحكم المحلى، بأن يكون رئيس الادارة فى المنطقة، أو على الاقل بعض صغار الاداريين، من ابناء دينكا الأنقوك. تقبّل جعفر محمد على بخيت وجهة النظر تلك، وعيّن جستين دينق أقوير، اخ عثمان كوك أقوير القائد المشارك للمتمردين المحليين فى الستينات، ليتقلد منصب نائب المحافظ ليرأس الادارة فى المنطقة. درس جستين دينق الحقوق والاقتصاد بفرنسا بعد سنوات من العمل محاسباً فى الحكومة. تولى المهمة باحساس عميق بالمسئولية وبحماسة وطنية. ورغم انه كان يفضل انضمام الأنقوك الى الجنوب، الاّ أنه قبل بطاعة، لا يمكن للعرب مطلقاً اداركها، أو حتى الثقة فيها، تحمّل مسئولية ادارة خطة تنمية أبيي لتصبح الجسر بين الشمال والجنوب. وحقق جستين نجاحاً، لاعطائه الدينكا احساساً بالهوية والعزة الثقافية التى افتقدوها داخل ذلك الاطار الحديث. ونفس الاسباب التى جعلته محبوباً لدى الدينكا، جعلت العرب ينظرون اليه بالشك والريبة، لانهم رأوا فيه تجسيداً لما يسمونه (الجنوبة) للادارة فى أبيي ضد الشمال، مما يعتبر

تحولاً فى الاحداث يُستَغل ضد مصالح العرب. والاسوأ من ذلك، اختلط على العديد من العرب اسمه، مع اسم ابن عمه جستين دينق بيونق، قائد المتمردين، وكان البعض يعلم بأن القائد الآخر للمتمردين، عثمان كوك أقوير، الذى قتل فى المعارك ،هو اخ جستين دينق مساعد المحافظ. ورأى مخبرو جهاز الأمن من الدينكا الموالين للعرب فى تعيين جستين دينق تهديداً لمواقعهم. وتعاظمت مخاوف هؤلاء عندما واجههم جستين، الذى يتصف بالوضوح والانضباط الادارى، وعدم اللباقة، واصفاً أياهم بالانتهازيين الذين اغتنوا على حساب قومهم منذراً بأن ايامهم قد اوشكت على نهايتها بتقلده السلطة فى القبيلة.ومنذ ذلك الحين، راحوا يعارضونه وكل ما يمثله بقوة؛ وقاموا بكل ما فى وسعهم لتقويض سلطته. وتصاعدت التطورات بسبب استياء سلطات المديرية من تعيين الخرطوم لجستين دينق، وصلاته الوثيقة مع دوائر الحكومة المركزية، التى رأوا فيها تقليلاً من شأن سلطة المديرية فى كردفان.

نشأ وضع معقّد بسبب حصول فكرة الحكم المحلى الذاتى والتنمية للأنقوك السند والدعم من الحكومة المركزية، مع مواجهتها بمعارضة خفية من جانب سلطات المديرية والعرب المحليين. عملت تلك المجموعات على تقويض سلطة جستين دينق والتشهير به. وكانت نتيجة ذلك، انه بينما ظل جستين ناجحاً فى دفع الروح المعنوية والثقة وسط الدينكا، اخذ الدعم الذى توفره السلطات لعبدالرحمن سلمان وفريق التنمية فى التلاشى وتم سحب فريق التنمية.

ورغم أن تعيين جستين دينق خفف من حدة عدم الاستقرار الناتج عن الغاء الزعامة القبلية، واصل اعيان الدينكا مناشدة الحكومة لاعادة زعامة القبيلة بتعيين احد ابناء دينق مجوك فى مكانة والده. واخيراً، ادرك جعفر محمد على بخيت، وزير الحكم المحلى، الحاجة الى تغيير سياسة الحكومة بتعيين زعيم قبلى من بين ابناء دينق مجوك، شريطة توحيد الأسرة والقبيلة، مما يعنى، فى الاساس انهاء النزاع العائلى مع آدم دينق الذى ادى الى اغتيال الزعيم عبدالله دينق واقربائه الخمسة.

بعد ايام من المفاوضات المكثفة داخل عائلة دينق مجوك وعلى مستوى القبيلة، نجحت جهود المصالحة بين كل الاطراف الرئيسية المتنازعة. واعلن صلاح أحمد بخارى، حاكم كردفان الذى ساعد فى التوسط لحل النزاع، عن خطة لنظام قضائى هرمى، ترأسه محكمة استئناف لها رئيس دائم، وهى الوظيفة التى قرر مجلس زعماء افرع القبيلة بالاجماع اسنادها لاحد ابناء دينق مجوك؛ ووقع الاختيار على كول أدول، شاب فى أوائل العشرينات من عمره.

سرعان ما نال كول أدول احترام دينكا الأنقوك وارتفع الى مستوى التجدى للزعامة تحت ظروف سريعة التطورات. ورغم أن تعليمه لم يتعدّ المرحلة المتوسطة، الاّ انه كان ذكياً يجيد الانجليزية والعربية؛ وكان نشطاً متواضعاً لدرجة تثير الاعجاب، واختلف فى ذلك بوضوح عن والده، الذى ادخلت سلطته الرهبة فى قلوب الأنقوك. كان كول مسلماً، ومع ذلك لم يغير اسم الدينكا لاسم عربى اسلامى. كان يشاطر قومه تطلعاتهم السياسية للانضمام للجنوب، ولكنه، مثل جستين دينق، كان مؤيداً لسياسة تطوير أبيي البديلة لكونها منطقة حدودية خاصة. وكان كول، مثل كل دينكا الأنقوك، يعارض بشدة سيطرة العرب، التى حاربها بيقظة الشباب لدرجة التهور. ومع الخبرة والمشورة طورّ كول فى النهاية سلوكاً اكثر تعقلاً تجاه معارضيه الداخليين والمناوئين من العرب، بمنْ فيهم من مسئولين حكوميين ورجال قبائل. وكان الموضوع الطاغى والهام فى العلاقات بين الدينكا والعرب بصورة عامة يتمثل فى الاحتكاكات التى رفعت من اسهم شعبيته وسط الدينكا، مما جعل تعاونه مع العرب وسلطات مديرية كردفان امراً فى غاية الصعوبة.

واصلت سلطات مديرية كردفان شكوكها وعدآءها تجاه منطقة أبيي، وصنفت كول أدول، وجستين دينق وعائلة ودينق مجوك بأكملها، فيما عدا آدم (أدلو) دينق المعزول، بأنهم جميعاً انفصاليون. كتب المحافظ محمود حسيب:-

"ومع وصول الناظر السابق أدم دينق -الذى تم عزله منذ عام ١٩٧٢- الى السلطة وعدم مقدرته فى ادارتها؛ ومع رفض أسرة دينق مجوك التصالح وبفقدانهم للسلطة ومعاناتهم منذ الغاء الادارة الاهلية -بدأت الأسرة فى تنفيذ خطة محكمة لاستعادة السلطة، مع ابعاد الاقسام الاخرى من الأنقوك، بالتواطؤ مع مساعد المحافظ لمركز أبيي جستين دينق، الذى عمل على تصفية وتجميد نشاطات المحكمتين الاهليتين؛ واجبار التجار والمواطنين من غير الأنقوك ترك اعمالهم ومغادرة أبيي. ذهب جستين الى الحد الذى اقام فيه المحكمة التى يريدها وبالعضوية التى يودها، لتتكون المحكمة برئاسة كول دينق بالاضافة الى ثلاثة اعضاء من عائلة دينق مجوك واحد التجار."(٥١)

وبدا ذلك للعارفين ببواطن الأمور وكأنه ضرب من الخيال. والاكثر اثارة للدهشة، كان مخطط تشويه تعيين كول أدول بواسطة سلطات المديرية، وتم تصوير تعيينه وكأنه خدعة من جانب نائب المحافظ جستين دينق بمساعدة ابناء دينق مجوك. كتب عبدالباسط سعيد:-

"ذكر مساعد المحافظ لمركز الفولة فى تقرير له عام ١٩٨٠، بأن جستين دينق، مساعد المحافظ لأبيي عام ١٩٧٧، والذى يُعتقد بأنه كان حليفاً لعائلة دينق مجوك، قام فى واقع الأمر بخداع الحكومة المركزية فى الخرطوم فيما يتعلق بتعيين كول دينق مجوك رئيساً لمحكمة الشعب فى أبيي. يشير التقرير بأن السلطات فى كردفان كانت ترغب فى تعيين الناظر السابق آدم أدول دينق رئيساً للمحكمة، لأنه كان موالياً للسودان الشمالى وكان يسير على خطى سياسة علاقات الصداقة مع العرب، التى سبق واتبعها دينق مجوك. ولكن جستين دينق، وفى تواطؤ مع منْ هم اكثر تعليماً من ابناء دينق مجوك، عارض تنصيب الناظر السابق أدم (كول) أدول دينق رئيساً للمحكمة. ويشير التقرير بأن جستين دينق خدع الحكومة المركزية بحملهم للاعتقاد بأن كول دينق هو نفس الشخص الذى يعرف باسم كول أدول دينق؛ وان جستين اسقط الأسم العربى آدم، وصيغة اسم الموصوف "أدول" التى تعنى "الفاتح البشرة" بلغة الأنقوك، وتشير الى الناظر السابق آدم كول "أدول" دينق. وصدّقت السلطات فى الخرطوم حجة جستين دينق ووافقت على تعيين كول دينق معتقدة بأنه الناظر السابق آدم المعروف باسم كول أدول دينق."[٥٢]

والمثير للاهتمام بشكل خاص هو ان التقرير ركّز على ذلك الجزء من الاسم الذى يصف لون بشرة آدم، والذى، برغم صحة الترجمة، لا يعنى بمفهوم الدينكا القرب من الهوية العربية، الشىء الذى عناه التقرير بوضوح.

ورغماً عن التحريفات حول الطريقة التى تم بها اختيار كول أدول، فإن رغبة الأنقوك فى الزعامة، التى تضرب عميقاً بجذورها فى نظامهم السياسى والدينى، سرعان ما اعطت كول مركزاً بارزاً، دعّمته المؤسسات الحكومية الرسمية، بالرغم من نظرته المناوئة لتلك السلطات. وكما وضح عبدالباسط سعيد:

"اعتقد المسئولون فى المركز والمديرية بأن تنصيب كول دينق مجوك رئيساً لمحكمة الشعب بأبيي تم "عبر تواطؤ جستين دينق" مما اكدّ لدينكا الأنقوك ان السلطة التقليدية، وسلطة أسرة دينق مجوك التى تمتعوا بها لم تطمر أو تحجب رغماً عن سياسات المديرية والدولة التى الغت نظام الادارة الاهلية. حقيقةً، تحت النظام الجديد "للحكم الشعبى المحلى"، تمكن كول دينق مجوك من تحقيق مواقع قيادية فى العديد من المنظمات الجماهيرية والرسمية. كان رئيساً لمحكمة الشعب بأبيي، عضواً فى سكرتارية المكتب التنفيذى للاتحاد الاشتراكى السودانى للمديرية، مساعداً للسكرتير العام لمنظمة اتحاد شباب السودان، وعضواً بالمجلس التنفيذى لمجلس الشعب بالمديرية. وفيما يختص بدينكا الأنقوك، كان كول دينق

مجوك ناظراً وسلطاناً عليهم، يتمتع بصلاحيات الزعامة الادارية، والسياسية والدينية، هذا الى جانب ادارة المديرية التى رفعته الى ذلك الوضع المرموق. وتشير تلك الحالة الى أن الغاء الادارة الاهلية كاجراء للاصلاح الادارى وسياسة لكسر سلطة الأسر الحاكمة عن طريق الحكم غير المباشر، لم تكن فى كل الاحوال ناجحة."(٥٣)

فى اواخر عام ١٩٧٥، وافق معهد هارفارد للتنمية الدولية (H.I.I.D) على طلب الحكومة السودانية للمساعدة الفنية لخطة تنمية وتطوير أبيي، بارساله فريقاً من شخصين فى يناير ١٩٧٦ الى أبيي؛ اعّد الفريق تقريراً عكس نظرة اولية لخطة التنمية. ركزّ التقرير على العزلة الطبيعية للمنطقة، والحاجة العاجلة للمواصلات والاتصالات. انتقد التقرير النظام الادارى المعقّد، الذى يعيق آلية اتخاذ القرار، مع ضرورة التبسيط، خاصة فيما يتعلق بالميزانية من اجل التخطيط الفاعل والتنفيذ السريع لمشاريع التنمية؛ واخيراً، اشار التقرير الى الغياب التام للمعلومات الاساسية الضرورية للتنمية.

واعتبر الفريق النقطة الاخيرة اساسية لأية خطة للتنمية، الى الدرجة التى اوصى فيها باقامة مركز لبحوث التنمية فى المنطقة، وتعيين فريق بحث مشترك من هارفارد ونظير له من السودان. وكانت مساهمة هارفارد مبرمجة لفترة من الزمن. وكان على مركز البحوث المقترح، ان يقوم بالبحث وتنفيذ المشروعات العاجلة لاقناع السكان المحبطين المصابين بخيبة الامل، بأن الحكومة جادة فى تنفيذ خطتها المعلنة. كان البرنامج بعيد-المدى ينحصر فى التنسيق بين البحث والتنفيذ العملى. وكانت للفريق رؤية لاستراتيجية تنموية تعنى بالاستغلال الاقصى والامثل للموارد البشرية المتوفرة فى المنطقة، وربط مشاريع التنمية بسكان المنطقة للحد من الاختلال والانفراط الاجتماعى. وكان يرجى تطبيق ذلك النموذج على اجزاء اخرى من السودان وافريقيا؛ وحقيقة فى كل ارجاء العالم النامى.

فى خطابه بمناسبة عيد الاستقلال فى مدينة كادقلى، عاصمة مديرية جنوب كردفان، فى اول يناير ١٩٧٧، اكد الرئيس نميرى على سياسة حكومته تجاه المنطقة، متعهداً بالتزامه ومسئوليته الشخصية بتنمية منطقة أبيي؛ واضعاً ذلك فى اطار التنمية الشاملة لجنوب كردفان. قال الرئيس نميرى:

"اود أن تكون التنمية فى هذه المديرية الفتية شاملة ومتكاملة. وبهذا اوجّه وزارة المالية والتخطيط والاقتصاد القومى، والمجلس التنفيذى الشعبى للمديرية بالتعاون

من اجل وضع خطة متكاملة لتنمية المديرية، بتطوير القطاع التقليدى، مع مساهمات القطاعات الاقتصادية الاربعة، وجهود التنمية المحلية والعون الذاتى فى التطوير، الذى نود له أن يكون مثالاً يحتذى بواسطة كل المديريات الاخرى. ولمّا كان هذا ما نصبو اليه لمديريتكم، فاننى اود ان تكون أبيي-حيث تلتقى وتتعايش قبائل المسيرية والدينكا العظيمة- مثالاً للتلاقح الثقافى. ان أبيي تمثل للسودان وضعاً يشابه تماماً ما يمثله السودان بالنسبة لأفريقيا. سوف يتم تنفيذ هذا المشروع تحت اشرافى الشخصى بالتعاون مع كل مؤسسات الدولة والجامعات والمنظمات الدولية".(٥٤)

بعد فترة وجيزة من خطاب الرئيس، الذى سلط الضوء فيه على أبيي للأمة جمعاء، وصل فريق التنمية الغربى الثانى ورافقه فريق من خمسة سودانيين. بعد زيارات ومشاورات مكثفة في المنطقة اعدت المجموعة تقريراً شاملاً ومفصلاً، يركز على خمس مجالات اساسية للتنمية تتضمن: زيادة الانتاج الزراعى للاكتفاء الذاتى، تنويع الانتاج لتحسين الغذاء؛ توفير المياه للانسان والحيوان خلال موسم الجفاف؛ تحسين الاتصال بالطرق البرية والاذاعة؛ وتوسيع التعليم من المستوى الأولى المحدود، ليرتقى الى المستوى القومى ليقابل الاحتياجات ذات الصلة ويحقق التواصل الثقافى؛ مع التوسع فى الخدمات الصحية لتغطى بصورة اشمل احتياجات مجموعات السكان الريفية الموزّعة. تم تبنى مشروع هارفارد رسمياً، واصبحت هيئة المعونة الامريكية المموّل الرئيسى للمشروع.(٥٥)

ومع هذا، واجهت المشروع عراقيل خطيرة. رأت العناصر، المجاهرة بعدائها للشمال من شباب الأنقوك المتعلمين الملتزمين بانضمام أبيي للجنوب، رأت فى تنفيذ المشروع تحييداً للحركة القومية الموالية للجنوب فى المنطقة. وكانت حالة واضحة، تمثل تغليب السياسة على الاقتصاد. عكست بعض تلك الاختلافات منافسات قديمة بين اقسام قبيلة الدينكا، خاصة بين عشائر الباجوك والدينديور. وخارج محيط الدينكا، رأت القبائل العربية وسلطات كردفان بأن المشروع يعتبر تحيّزاً ومحسوبية لسكان أبيي، ويشكل تخطّياً لسلطة المديرية من جانب الحكومة المركزية. ورأوا بأن أى حكم ذاتى لمنطقة أبيي، خاصة بعد تعيين جستين دينق، يُعدّ خطوة نحو فصل المنطقة فى النهاية من كردفان وضمها للجنوب. وعبر ضغطهم السياسي وتهديدهم، الذى غالباً ما صاحبته اعتداءات مسلحة، اجبر العرب سلطات المديرية على نقل المسئولين من ابناء الأنقوك من أبيي؛ وفعلاً نُقِل بعضهم خارج مديرية كردفان. وكان جستين دينق من ضمن اولئك. وبدأ تدهور الحكم المحلى الذاتى يتسارع الى ان انهار. أما فيما يتعلق بمشروع التنمية، فقد اضحى المشروع متشابكاً مع النزاعات السياسية، لدرجة اطلاق الاتهامات حول تسلم الدينكا السلاح من الخارج عن

طريق ادارة مشروع معهد هارفارد للتنمية الدولية. ومع تصاعد المشاكل والعراقيل، اوقفت هيئة المعونة الامريكية تمويل المشروع وتخلت عنه في نهاية المطاف..

كان بديهياً مما تقدم، بأن ما جرى فى منطقة الأنقوك يمثل مواصلةً لنوع من السيطرة الخارجية الاستعمارية: عمل العرب من خلال السلطات المحلية وسلطات المديرية فى تحالف وثيق مع القبائل التى اقترنت عرقياً ودينياً مع السلطات كعرب ومسلمين، ليصبحوا بذلك حكاماً، بينما ظل الدينكا رعايا لهم يحكمونهم عن طريق القهر والاخضاع، والمؤامرات الداعية للفرقة، مع كبت عزيمتهم فى النضال من اجل الحرية والحكم الذاتى. كانت خطة تنمية المنطقة نموذجاً للوحدة والتكامل الوطنى وجزءاً من استراتيجية موجهة للتصالح بين الادارة الدائمة لأبيي كجزء من كردفان، وبين تعطش الأنقوك لحرية حقيقية من الهيمنة الخارجية. وحتى ذلك الحد الادنى قد تم حجبه عن دينكا الأنقوك. وكما هو حال المقهورين دائماً، غدر بهم بعض من قومهم بتآمرهم مع العرب من اجل مكاسب ذاتية. ولكن كانت خطوط الهوية قد تحددت بوضوح، ولم يعد ممكناً فى النهاية تجاوزها. وعبّر عن ذلك المغنى مينيل رو، واصفاً تلون بعض الاشخاص بالحرباء:

وإنْ داومتَ على تغيير مواقعك
ولم يُلبسوك جلد العربى،
فإنك سوف تقاسى من الإحتقار
لأنك رجل أسود؛
مشكوك فى أمركِ

وفى كل الاحوال، كان كل الذين يسعون من الدينكا لتحسين اوضاعهم بالتعاون مع من يمارسون الاضطهاد، يعودون مرة اخرى الى حظيرة الدينكا، اكثر غربة من العرب عما كانوا عليه. يوجد بين شباب وشابات أبيي المقاتلين مع الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، ابناء وبنات أو اقرباء لبعض الاشخاص ممن اقترنوا وتعاونوا مع العرب بشراسة ضد سعى قومهم للحرية. يدرك هؤلاء الشباب، وهم يقاتلون، بانهم يحظون بعطف وموافقة الآباء والأقرباء من المتشكلين والمتلونين، كما الحرباوات، ممنْ اجبروا بسبب المعاملاتْ المهينة، على القيام بأدوار حقيرة. واناشيد الجيش الشعبى لتحرير السودان –التى تحث الشبان والشابات فى الحركة للنهوض والتسديد لقتل "الجبان"، الذى خان كرامتهم مع التأكيد على وجود العنصر الافريقى فى السودان –كان يؤلفها مقاتلون من دينكا الأنقوك وكانت تؤدى فى البداية باللغة العربية الفصحى. لقد سبق وتلقى المقاتلون من مؤلفى تلك الاناشيد تعليمهم فى الشمال، اعتنقوا الاسلام، ويجيدون اللغة العربية؛ ومع ذلك ظلوا قوميين جنوبيين. وبرغم المسحة الدينية والثقافية، ظل اولئك الأنقوك ملتصقين بالجنوب بشكل صارم.

الصلة بالنزاع الشمالي-الجنوبي

انتقد العديد من الجنوبيين السياسة البديلة تجاه أبيي لأنها تمثل العقبة الرئيسية امام انضمامهم للجنوب. ونتيجة لذلك، انخرط السياسيون، والطلاب والجنوبيون المهتمون بالأمر في حملة نشطة ضد تلك السياسة والداعين لها. وللعديد، كانت مقولة "رب ضارة نافعة" تنطبق على فشل مشروع أبيي.

المتعلمون من الأنقوك، الذين ارتحل أغلبهم للجنوب بحثاً عن العمل، واصلوا الدعوة والاثارة من اجل الانضمام للجنوب. وكان نداؤهم يجد تأييداً جماهيرياً. وكان موضوع أبيي بالفعل السبب الذي دفع الطبيب زكريا بول دينق، احد الابناء البارزين لدينق مجوك، للانخراط في النشاط السياسي للجنوب والوقوف ضمن مجتمع أبيي المثقف داخل الجنوب بجانب جوزيف لاقو، الذي كان ينافس أبيل ألير على رئاسة حكومة الأقليم الجنوبي، بعد انقضاء فترتها الاولى حسب اتفاقية اديس ابابا. اصبح جوزيف لاقو، الذي قاد الأنيا-نيا في الحرب الأولى وتم استيعابه بعدها ضابطاً بالجيش السوداني، اصبح ناقداً لأبيل ألير لكونه متساهلاً مع الشماليين، واعداً بأن يكون قائداً للجنوب اكثر اصراراً ومجابهة وقوة. ووعد أيضاً بمساندة قضية سكان أبيي، بمطالبة الحكومة المركزية السماح لمواطني أبيي ليمارسوا حقهم في تقرير مصيرهم عبر استفتاء، كما ورد في اتفاقية اديس ابابا.

الى جانب الدعاية النشطة لمصلحة لاقو، رشح زكريا بول دينق نفسه لمقعد الخريجين في المجلس الاقليمي؛ فاز وتم انتخابه نائباً لرئيس المجلس، على الاقل، بسبب الدعم الجنوبي لقضيته السياسية الداعية لضم أبيي للجنوب. وبعد انتصاره على أبيل ألير لمنصب الرئاسة، بدأ جوزيف لاقو نفسه من تخفيف حدة مسلكه حيال الحكومة المركزية، والتراجع عن وعده الانتخابي لمواطني أبيي بمجرد اداركه لحساسية الموضوع وحاجته لطمأنة الشمال بالتزامه بالوحدة الوطنية. ونتيجة لذلك، حوّل دينكا الأنقوك في الجنوب، بمن فيهم زكريا بول دينق، تأييدهم من لاقو الى أبيل ألير. وبعد انتصار أبيل ألير في الانتخابات التي تلت، عُيّن زكريا بول دينق وزيراً للصحة في الوزارة الجديدة. كان زكريا بول مؤهلاً للوظيفة، ولكن تعيينه كان تعبيراً عن التعاطف والتأييد للأنقوك.

اثار زكريا بول دينق موضوع أبيي في مقدمة اجندة المناقشات الاقليمية، ونجح في اصدار قرار يطالب بتطبيق البند المتعلق بذلك الموضوع ضمن اتفاقية اديس ابابا. على كل، سرعان ما ادرك زكريا العقبات الضخمة التي تقف في طريق ضم أبيي للجنوب. وكلما صار الموضوع مثاراً للجدل في الجنوب، كلما تعاظم القمع لسكان أبيي. تشكك العرب وسلطات مديرية كردفان في نوايا الدينكا عموماً وفضلوا التعاون فقط مع من كانوا ينادون ببقاء أبيي ضمن الشمال. بغض النظر

عما اذا كان ذلك عن اقتناع، أو لمطامع ذاتية. وكان يُنظر للاستراتيجية وراء خطة تنمية منطقة أبيي، النموذج المرتقب للوحدة والتكامل القومى، على انها ذريعة لايهام السلطات؛ وخطة سرية لفصل أبيي عن كردفان وضمها للجنوب. اكدّ عبدالباسط سعيد تلك النظرة من واقع تقارير سرية لمساعد المحافظ للمركز الغربى، ولكن كما يبدو، مع تفهم يتعاطف والاسباب وراء رغبة الأنقوك فى الانضمام للجنوب.

"كان تعيين كول دينق رئيساً لمحكمة الشعب فى أبيي نقطة البدء للتنفيذ الذكى لخطة سرية تهدف الى فصل ارض الأنقوك من جنوب كردفان وضمها فيما بعد للاقليم الجنوبى للسودان. تابع تنفيذ الخطة المثقفون من الأنقوك، بقيادة المتعلمين من ابناء دينق مجوك ومناصريهم من الأبيور (وهى الخطة التى عارضتها بشكل حاسم ادارة مديرية كردفان)، للاسباب التالية:-

اولاً: بحجة أن الانقوك شاركوا بفعالية فى حرب تحرير جنوب السودان، وكانت احدى ثمارها اقامة الهيكل المتكامل للحكم الذاتى الاقليمى للجنوب بأجهزته التنفيذية والتشريعية والعسكرية والادارية؛ وبذلك يحق لهم اقتسام السلطة والمشاركة فى اجهزة الحكومة الاقليمية المحلية مثل اخوتهم فى الاقليم الجنوبى، ولكن مثل تلك المشاركة تصبح مستحيلة دون انفصال الأنقوك من ادارة جنوب كردفان الشمالية وانضمامها بالتالى الى الاقليم الجنوبى.

ثانيا: يدفعون بأن دينكا الأنقوك يمثلون جزءاً لا ينفصل عن قوم الدينكا فى مديرية بحر الغزال الى الجنوب، ولذلك يجب السماح لهم ليصبحوا جزءاً من الادارة الموحدة لقوم الدينكا.

ثالثاً: يحتجون بأن جيرانهم المسيرية العرب ظلوا يشنون بصورة متواصلة هجمات وغزوات وفى بعض الاحيان حروباً شرسة بالاسلحة النارية، فى الوقت الذى لا يمتلك فيه الأنقوك الاسلحة النارية، ولا يجدون الحماية الكافية من الحكومة المركزية فى الشمال. وكان ذلك الوضع يؤكد لهم مسلك اللامبالاة وعدم الاهتمام من الحكومة المركزية، ولذلك ظلوا يطالبون بالانفصال عن الادارة المشتركة للأنقوك والمسيرية العرب فى مدينة الفولة، وضمهم لمديرية بحر الغزال".(٥٦)

فى الوقت الذى فشل فيه مثقفو وسياسيو الأنقوك فى تحقيق أى تقدم عبر الحكومة الاقليمية فى جوبا، كانت تقارير سلطات كردفان تشير بأنهم كانوا يسلكون بنشاط طرقاً اخرى من اجل دفع قضيتهم. وتطورت بعض تلك الاساليب فى النهاية الى التمرد المسلح، الذى تفاقم مع استئناف العداوات بين الشمال والجنوب. وتشير تلك التقارير الى أن تحرك الأنقوك كان منسقاً بذكاء مع الجنوب. عكس تقرير نائب المحافظ للمركز الغربى ذلك الاتهام، المحتمل صدوره من مخبريهم وسط الأنقوك:

"تشير المعلومات السرية المتوفرة لدينا من مناطق الدينكا المجاورة لنا والكائنة

شمال بحر الغزال، وخاصة فى قوقريال وأويل، الى توافق تام حول تحرك الأنقوك للانضمام للاقليم الجنوبى. ولكن كان هناك احتمالان فيما يختص بضمهم للهيكل الادارى فى بحر الغزال. احدهما، يشير الى أنه فى حالة هجرة الأنقوك الى بحر الغزال، فإن عمودياتهم التسع الحالية (فروع القبيلة) سوف يتم قبولها كما هى دون تغيير. والاحتمال الثانى، يشير الى انه فى حالة هجرة أى قسم من الأنقوك الى بحر الغزال سوف يتم دمجه ضمن الانظمة القائمة اصلاً من سلطنات وعموديات الدينكا ولن يسمح لهم الاحتفاظ المستقل بعمودياتهم. وكان الاحتمال الاخير مصدراً لقلق الذين يدعون الى الهجرة من جنوب كردفان الى الاقليم الجنوبى، لأنهم كانوا يخشون فقدان هويتهم والمكانة التى يحظون بها آنذاك".[٥٧]

بصرف النظر عن تفكير الأنقوك فى موضوع رحيلهم من اراضيهم أو عدمه، كان لابد وان تجد الفكرة استحساناً لدى العرب. بالنسبة لسلطات كردفان والعرب، لم يكن الامر متعلقاً بالوحدة والتضامن الاقليمي، ولكن وخلافاً لذلك، كان يعبّر عن منافسة على مناطق الرعى والزراعة الأوفر خيراً. بدأت سلطات كردفان الادعاء بأن الارض تابعة لها، مثيرة بذلك مخاوف اجيال من زعماء الأنقوك. وكان يعنى ضمناً بأنه إذا ما رغب الأنقوك الانضمام الى الجنوب، عليهم الهجرة كأفراد؛ وإنْ ارادوا ضم المنطقة، الأرض والسكان للجنوب، فان القرار يجب ان يتم اتخاذه جماعياً بواسطة مواطنى كردفان من دينكا وعرب. وركزَ المحافظ على هذا الموقف، عندما كتب عمنْ يودون الانضمام للجنوب ، "لقد نسوا بأن دينكا الأنقوك والعرب المسيرية قدموا الى هذه المنطقة، التى ظلت، اساساً جزءاً من جنوب كردفان؛ وتم جذبهما لهذه المنطقة، التى تتمتع بميزات معينة تفتقر اليها المناطق الاخرى، وبخاصة ما يتعلق بدينكا الأنقوك. ولهذا فان الارض جزء من كردفان، وعليه فان الكلمة الاخيرة تبقى مع مواطنى كردفان جميعاً".[٥٨] كان ذلك بمثابة رجع الصدى لما ظل الشمال يدعنيه منذ امد طويل فيما يتعلق بالجنوب؛ انها الارض التى ظلوا يطمعون فيها وليس السكان، الجنوب جزء من السودان، فإذا ما رغب الجنوبيون فى الانفصال، فانهم احرار يمكنهم ان يهاجروا الى أى بلد أفريقى آخر.[٥٩]

والمفجع فى وضع الأنقوك بشكل خاص، كان مسلكهم فى تقويض قضيتهم بتآمرهم مع العرب ضد بعضهم البعض، خلال تنافسهم من اجل الحظوة السياسية؛ وهو الوضع الذى يشابه الانقسامات الراهنة داخل الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها. كان بعض الافراد، خاصة من عشيرة الديnديور أو من سلالة عمودية مانيوار وخلفائهم، يغيّرون اتجاهاتهم بصورة تآمرية محسوبة ومدروسة، يتهمون الآخرين بالانفصال، بينما كانوا ينادون، فى اطار سياسة الجنوب، بانضمام أبيي للجنوب. وكانوا عبر هذا التعامل المزدوج يظهرون للجنوبيين بأنهم قوميون جنوبيون، بينما يظهرون للعرب وسلطات كردفان بأنهم وحدويون:

وحققوا بذلك مكاسب ذاتية مادية وسياسية. وعارض اولئك الدينكا قيادة متعلمي الأنقوك للسلطة المحلية فى أبيي، لخشيتهم من أن السلطة قد تقوّى من شوكة سلالة الباجوك. وحقيقةً، شوهوا خطة تنمية أبيى ليبرزونها للعرب على انها خطوة ماكرة نحو الانفصال الحتمى.

علق كل من ديفيد كول وريتشارد هنتيجتون من معهد هارفارد للتنمية الدولية، بعد أن راقبا الوضع عن كثب، علقا على حجم الخلافات واعتبرا تلك المنافسات والمؤامرات الداخلية -(وربما اشتطا فى التفكير فيها بارجاعها الى نظام السلالات المتفرعة)- وقدماها سبباً للاضرار بالمصلحة العامة للأنقوك:

"يُسهّل الهيكل الاجتماعى المجزء سيادة المفاهيم الأضيق والاقصر افقاً لتحقيق المصلحة الذاتية، مما يتيح المجال للعدو لانتهاج سياسة فرق تسد. يدرك الأنقوك بحسرة، بأن طبيعة مجتمعهم توفر الظروف لمثل هذه التناقضات الحادة حول الوحدة والتجزئة. وحسب تجربتهم، كانت تسود العناصر السلبية الداعية للفرقة. وتصيبهم هذه التجزئة والفرقة بالكآبة فى مواجهة ادراكهم الايديولوجى لامكانيات وحدة الأسر. وغالباً ما يندب الدينكا حظهم فى مثل هذه الظروف الصعبة (نحن قوم سيئون، اننا نجلب الخراب لانفسنا عبر الخلاف والغدر المستمر). وتعزى القطيعة والفرقة فى السنوات الاخيرة والتى جعلت مجتمع الأنقوك عُرضةً للاختراق الخارجىْ بصورة مباشرة، الى مشاعر الغيرة بين افراد سلالات الزعامة. اضافة الى ذلك، يقف امام اولئك الذين يحملون مواصفات الزعامة شكل هرمى اكبر، يقف على قمته الاحفاد المباشرون للزعماء الكبار. ويبرز دائماً زعماء يستفيدون من تحجيم مكانة الزعماء الاقرب منهم الى مركز الزعامة. ومع تحول مجتمع الأنقوك الى نظام هرمى بصورة متزايدة، بدأ يطغى الجانب السلبى للهيكل الاجتماعى المجزء الداعى للفرقه."(٦٠)

بالرغم من أنه كانت لتلك المنافسات والمشادات الداخلية جذورها التقليدية، لكنها تفاقمت بسبب الصراعات بين المتعلمين، ممنْ كانوا يمثلون اقسام مختلفة من النظام القديم؛ وايضاً، بسبب النزاع بين طبقة المتعلمين الجديدة والجيل القديم من التقليديين.

علق الشاعر الامى والمغنى مينيل رو، على الاضطراب السياسى فى أبيي، صاباً اللوم على انصاف المتعلمين من المستويات الأولية والمتوسطة فى السلم التعليمى؛ ويرى انهم يفتقرون الى القيّم التقليدية وتقدير مكانتها، مع عدم استفادتهم من منافع التعليم العالى:-

"عندما اتحدث مع المتعلمين، ارتد للوراء!؛
معهم، ما تقوله يطير يدور كريشة فى مهب الريح

وقليل العلم كالوافد الجديد الى معسكر الابقار،
والوافد الجديد لمعسكر الأبقار يُقابل بالسخرية: لانه
"يُحضِر الذباب معه للمعسكر"
وعندما، لا يحقق التعليم الأولى المعرفة: يصبح كارثة.
فى ارض اجدادنا وآبائنا القديمة
كان الناس حذرين فى استعمال الكلمات
يوقرون بعضهم مناديين بعضهم "يا محترم"،
ولكن فى سودان اليوم، من كان مهذباً فهو غبى
إنْ كنت مهذباً، سوف تُبتلع
آهـ، آهـ! اننى حقيقةً محتار؛
اجلس لوحدى اسائل نفسى، والآن اسألك أيضاً:-
من هو المتعلم الحقيقى؟
إنْ ترددت فى اجابتك ، سوف اخبرك:
المتعلم الحقيقى هو من يحتاط،
هو من يفكر فيما يطوّر البلاد
المتعلم هو المتماسك الذى لا يشارك فى الحديث المتهور؛
المتعلم من تقلقه مصلحَة البلاد.
لماذا لا تقف البلاد على أرضية صلبة؟
ولماذا لا تستند على ظهر قوى؟
لماذا لا تكون للبلاد رأس متزنة؟
نحن بين أقوام عديدة من البشر [تُقلبُ آراؤنا رأساً على عقب]؛
يُعتَبرُ الطيب شريراً والشرير طيباً.

ولكى يوضح نظرته، يحكى مينييل رواية شعبية، فحواها: لكى يُصلّى الذئب من اجل عافية طفل مريض، قَدمَ نفسه فى شكل انسان مستقيم اخلاقياً، مستجابة صلواته، محاولاً، فى الحقيقة، نفى كل شرور الذئب المعروفة. ويقصد مينييل رو، ضمناً، بأن باذرى الشر فى أبيي يتمسحون بالفضيلة:

"أبيي تشبه ذلك المعسكر الأسطورة حيث وجد الثعلب الناس
يصلون من اجل طفل مريض.
الذئب، والد الطفل، كان يصلى مردداً:
"انا، الذئب، لست شريراً؛
إذا وجدتُ بقرة ضالة على الطريق؛ لا اقربها أبداً؛
وإنْ وجدتُ عنزة أو خروفاً ينام خارج الحظيرة،
احمله لداخل الحظيرة، حين يكون المالك قد ذهب لينام؛

لاطروحته لدرجة الدكتوراة من جامعة لندن- كلية الدراسات الشرقية والأفريقية (SOAS). ولمّا كان تفوقه يُعدّ انجازاً نادراً ومصدر فخر للدينكا، كانت الطريقة التى قُتِل بها سبباً لمرارة عميقة.

بعد تلك الاحداث زار المنطقة وفد بقيادة نائب رئيس الجمهورية والقائد العام للجيش، محمد الباقر احمد، يصحبه محمود حسيب محافظ جنوب كردفان. وكشفت تفاصيل الاحداث بين الجانبين، بأن جو التوتر والعداوة والشك الذى سبق وصاحب الاعتداءات، كان اهم من تفاصيل الاشتباكات واعداد الموتى.

تم عقد مؤتمر صلح وسلام، فى النهاية، تحت رئاسة عبدالرحمن عبدالله، رجل الدولة المحنك ووزير الاصلاح الادارى، بمساعدة مجموعة من (الأجاويد) الوسطاء البارزين ينتمون لعدة مناطق فى مديرية كردفان. وبعد اسبوعين من المفاوضات الدقيقة والمكثفة نجح المؤتمر فى ابرام اتفاق وعقد صلح بين الاطراف.

وبالرغم من دعم جستين دينق التام لجهودات رئيس المؤتمر والمحافظ والوسطاء لتغيير الموقف المتصلب للدينكا المتظلمين، احتوت تقارير المركز على كلمات ادانة موجهة لجستين دينق. عكست التقارير وجهة نظر العرب الداعية للحجب التام لوجهة نظر الدينكا. "فضح المؤتمر المؤامرات التى خطط لها السيد جستين دينق عندما كان مساعداً لمحافظ مركز أبيي. أجمع كل الحاضرين بأن المشكلات التى سقط بسببها الضحايا، كانت نتاجاً لسلك جستين دينق غير الودى تجاه المسيرية العرب. تم نقل جستين بعدها الى الاقليم الجنوبى."(٦١) وبنفس القدر، تضمن التقرير ادانة للزعيم الشاب كول أدول: "ومع هذا، كان كول دينق مجوك، فى غياب جستين، يمثل القائد المناوب للأبيور والمنفذ لخططاتهم الانفصالية بمساعدة اخوته فى أبيي والخرطوم."(٦٢)

كان نقل جستين دينق، فى واقع الامر، جزءاً من مخطط سلطات المديرية، لتحجيم مكانة أبيي من درجة المركز الى مجرد مجلس ريفى كما كان سابقاً. لم يتم بعدها تعيين مساعد محافظ لأبيي. تكشف التقارير الرسمية ايضاً بأن نضال صفوة الأنقوك تصاعد من جديد عام ١٩٧٩. كتب مساعد المحافظ للمركز الغربى عام ١٩٨٠، بأن مثقفى الأنقوك: "لم تعد لديهم الثقة فى سلطات كادقلى، بكردفان ولا فى مساعد المحافظ فى الفولة. وبانتهاجهم لموقف التحدى، نجحوا فى جذب اغلبية الأنقوك الى صفوفهم، واعلنوا صراحة رغبتهم فى الانفصال عن جنوب كردفان."(٦٣)

مع تلك النظرة للوضع، قرر "مجلس الشعب التنفيذى للمديرية،" بايعاز من المحافظ، دون شك، وبتصميم منه "وضع حد لتلك التحركات غير المسئولة فى ارض الأنقوك." ووضح المحافظ موقفه فيما يلى:-

"بينما يسيطر افراد اسرة دينق مجوك على قيادة المنظمات الجماهيرية المحلية، يقومون بحملات سرية وعلنية لتقويض جهودنا؛ وكادوا أن ينجحوا فى افشال مؤتمر سلام قبلي يضم الأنقوك والحمر، الذى سبق وتم تحديد عقده قُبيل نزوح المسيرية الموسمى الى مصادر المياه الدائمة بمركز أبيي. كادت غطرسة السيد مايكل دينق مجوك، امين الاتحاد الاشتراكى السودانى المحلى، ومقاطعته المتحدية للمؤتمر مع آخرين، كادت أن تؤدى الى فشل المؤتمر، لو لا الحكمة والمساعدة التى قدمها العمد المحليون، الذين شاركوا فى المؤتمر، ولو لا المجهودات المضنية التى بذلها مساعد المحافظ الذى حضر من الفولة للتحضير لذلك المؤتمر فى أبيي."(٦٤)

قرر مجلس الشعب التنفيذى للمديرية حل مجلس الشعب الريفى لأبيي؛ ووجّه امانة المديرية للاتحاد الاشتراكى السودانى فى كادقلى، لاتخاذ الاجراء المناسب لتصفية كافة نشاطات فرع الاتحاد الاشتراكى السودانى المحلى بأبيي؛ كما وجّه قاضى المديرية، بتصفية كل فعاليات محكمة الشعب بأبيي، التى انشأها جستين دينق، عندما كان مساعداً للمحافظ، وكان يرأسها كول دينق مجوك؛ مع التوجيه بنقل بعض الموظفين من أبيي. "وكانت البروقراطية فى المديرية على استعداد تام لتنفيذ تلك القرارات."(٦٥)

غادرت مجموعة من صفوة الأنقوك كادقلى الى الخرطوم مباشرة بعد اجتماع يونيو ١٩٧٩، الذى اتخذت فيه القرارات اعلاه، للاحتجاج لدى الحكومة المركزية ضد تلك الاجراءات، التى اعتقدوا بانها تتغول على الحقوق السياسية لشعب الأنقوك عامة. وعندما رُفِعت شكواهم فيما بعد لعناية المحافظ، رد بأن "الوفد لا يمثل اهالى مركز أبيي.. وانه اصبح معلوماً بان اغلبية اهالى أبيي يدينون ذلك السلوك. ولهذا، دفاعاً وحفاظاً على هيبة واحترام سلطة الدولة وقوانين وتشريعات البلاد، رأينا من الضرورى اتخاذ قرار بتعليق وظائف وخدمات اعضاء الوفد، ممنْ يشغلون وظائف فى الدولة."(٦٦) ودفع المحافظ أيضاً "كان جوهر الموضوع ...سعى الوفد الحثيث لترسيخ السلطة والنفوذ، كل السلطة والنفوذ، فى ايدى مجموعة صغيرة، من افراد اسرة دينق مجوك واعوانهم، ليصبحوا المهيمنين على مركز أبيي."(٦٧)

تواصل تدهور الوضع بسرعة، بتعاون قوات الامن مع العرب وحلفائهم من الدينكا، الذين كان ينظر اليهم على انهم انتهازيون، لتشديد قبضتهم على كل القبيلة. تم تجنيد محاربى الدينكا الشباب بقيادة جنود أنيا-نيا السابقين، ليتدربوا على حرب العصابات، وتم تسليحهم بشكل مناسب، واعيدوا الى المنطقة، حيث بدأوا فى الانتقام ضد المخبرين القذرين المتعاونين مع قوات الامن العربية. قبضوا على بعضهم وتم تسليم البعض الآخر لسلطات مديرية بحر الغزال حيث تم التحفظ عليهم بتهمة اثارة الشغب.

نشط مخبرو الامن من الدينكا فى التبليغ عن تحركات المتمردين المحليين، الذين اصبحوا محل اهتمام السلطات الامنية فى كردفان. وكان لابد من اندلاع اشتباكات للمتمردين مع المسيرية، مما ادى الى وقوع اصابات دامية وسط العرب. تدخلت قوات الأمن، وتحت حمايتها تمكن العرب من شن هجوم ضخم على الدينكا شتاء ١٩٨٠؛ حين هجموا على قرى الدينكا بانتقام، مشعلين النيران فى المنازل، مدمرين للمحاصيل، ناهبين للماشية، قاتلين بعشوائية، ومرغمين بذلك جماعات من السكان الفرار جنوباً ليعسكروا فى العراء تحت الاشجار.

وتشير المعلومات الصادرة من زعماء الأنقوك الذين تعرضوا لتلك العمليات، بأن بعض عناصر الأنقوك، خاصة بين من كانوا يعملون فى الجنوب، قد توصلوا الى انه على اهالى أبيي ان يدافعوا عن انفسهم بكل السبل المتاحة لهم، بما فى ذلك النضال المسلح. كان الأنقوك بالطبع يجدون العطف من سكان الجنوب ومن الحكومة الاقليمية الجنوبية، رغم عجزهم عن تغيير الوضع. وفّر وزير المالية فى حكومة الاقليم الجنوبى للأنقوك مبلغاً مقدراً من المال لتقديم الاغاثة للمحتاجين من سكان المنطقة. وقرر زعماء جماعة أبيي فى الجنوب استغلال ذلك المال لتدريب وتسليح قوة محلية، لمجابهة المسيرية العرب وقوات الأمن المتحالفة معهم فى مطاردة الدينكا. ويبدو أن الاسلحة كانت متوفرة فى السوق الأسود. تم تنفيذ الخطة، كما يعتقد، بالتعاون الخفى من جانب سلطات المديرية والمركز فى بحر الغزال.

احيا مينييل رو ذكرى تلك الاحداث بأغنية؛ تلتمس العدل من الحكومة المركزية. ولمّا لم يجد الالتماس الأذن الصاغية، يصوّر مينييل لجوء الأنقوك الى الملاذ الاخير، لعرض قضيتهم على الإله.

"النار تواصل الاشتعال [والبيوت تحترق]،
ابقارنا نُهبت الى البعيد؛
ولا احد يصغى لقضيتنا.
نادينا ونادينا،
ولكن لم يسأل احد عن سبب مناداتنا؛
صرخنا وصرخنا،
ولكن لم يسأل احد لماذا نصرخ؛
تحدثنا وتحدثنا
ولكن لم يسأل احد عمّ نتحدث.
يا إلهى، انك انت الذى وهب الدينكا البقرة،
وانت الذى منح العرب الثروة مالاً
التهم العرب ثروتهم،
وانطلقوا لنهب قطعاننا،

ليس هناك من نرفع له قضيتنا:
نُهبت ابقارنا،
وانْتُزِع اطفالُنا،
وأُحرقت قرانا؛
والآن نتزاحم تحت الاشجار كما الطيور.

رُفع امرُ الوضع المأساوى للأنقوك فى النهاية لعناية الرئيس نميرى، الذى قرر حينها تكوين لجنة قومية رفيعة المستوى لدراسة الوضع، ورفع توصيات لاتخاذ الاجراءات المناسبة. تحول عمل اللجنة فوراً الى مجابهة سياسية، تفرق بين الشمال والجنوب، ليبرز السؤال الاساسى حول تبعية أبيي، للجنوب أم الشمال؛ الامر الذى ذهب ابعد مما تصور الرئيس نميرى عند تكوين اللجنة. ومع ذلك، ادت اللجنة واجبها بحذق. حققت فى أمر أشخاص ومجموعات فى الخرطوم، زارت منطقة أبيي، وقامت بزيارات ميدانية للمناطق التى تعرضت للدمار وعانت من تجمعات اللاجئين تحت الأشجار. واستمعت اللجنة فى أبيي لكل من العرب والدينكا، ومن بينهم مجموعة من مثقفى الأنقوك، حضروا من الجنوب لتقصى الحقائق، موفدين من الحكومة الاقليمية فى جوبا؛ ولكن تم اعتقالهم فور وصولهم بواسطة قوات الأمن فى أبيي. واصبح توتر الوضع الأمنى فى أبيي امراً واضحاً.

عبّر مخبرو الدينكا، المتعاونون مع قوات الأمن الشمالى، عن شكواهم حول نشاطات المتمردين المحليين، وبخاصة احتجاز المشكوك فى تعاونهم مع السلطات؛ والقوا باللائمة على ابناء دينق مجوك ومجتمع الأنقوك فى الجنوب. وبالغ بعضهم فى وصف الوضع مدّعين بأنه لا يمكنهم التحدث بحرية وصراحة خشية انتقام المتمردين، الذين كانوا يصفونهم "بالجيش فى غاباتنا."

وربما كان اكثر المظاهر درامية، عدم شعور العرب بالاثم باستغلالهم للوضع عندما قرأ ممثل المنطقة فى المجلس الوطنى، وكان وقتها فى أبيي مع قادة العرب الحمر، مذكرة ممهورة بتوقيعات قادة الدينكا، مكتوبة باللغة العربية الفصحى يعلنون فيها بأن الارض التى يقيم فيها دينكا الأنقوك كانت ارضاً عربية، وأن الدينكا اقاموا فيها بكرم الضيافة من العرب. طلب احد افراد اللجنة ترجمة المذكرة الى لهجة الدينكا، لانه بات اكيداً بأن منْ وقعوا على المذكرة لم يعلموا محتوياتها. واصّر ماتيت أيوم، من فرع قبيلة آليي والحليف البارز لقوات الأمن والعرب على عدم ترجمة الوثيقة. ولمّا كانت دوافعه واضحة، وافق رئيس اللجنة على ترجمة الوثيقة. وبمجرد ادراك الدينكا للحقيقة أعلن الزعماء تبرأهم عن قبول ما ورد فى المذكرة. واعلن العُمدة باقوت اكبر الزعماء سناً "لا يمكن أن نوحد شعبنا عبر الدهاء والخداع."(٦٨)

رفعت اللجنة للرئيس نميرى عدداً من الحلول البديلة، تتراوح ما بين اجراء استفتاء للأنقوك حول البقاء فى الشمال أو الانضمام الى الجنوب، أو اقامة وضع ادارى منفصل للأنقوك داخل كردفان. وعند رفع التقرير رسمياً للرئيس، اثنى نميرى بحرارة على اعضاء اللجنة ووعد بدراسته باهتمام قبل التوصل لقرار. وحتى ذلك الحين، كان بديهياً لمن يعرفون الرئيس جيداً، بأنه قد سبق وتم اقناعه بوجهة نظر كردفان، وبأنه لن يَتخذَ قراراً لمصلحة الأنقوك. ومع ذلك فقد لمحّ بأنه سوف يمنح اهالى أبيي حق تقرير مستقبلهم، ولكنه ينتظر الوقت الاكثر ملاءمة لذلك.

بعد عدة اشهر، اقتحمت مجموعة من القتلة المجهولين مكان اقامة عائلة دينق مجوك فى احدى الامسيات، واطلقت النيران عشوائياً؛ ورغم أن السكان هربوا زاحفين الى حقول الذرة المجاورة حول المنازل، نجح المهاجمون فى قتل رجل يعمل معلماً بمدرسة أبيي. ادت تلك الحادثة الى نزوح مايكل دينق، واسمه بالدينكا ميوكول؛ وقد سبق وتم تنبيهه بانه كان ضمن اهم المطلوبين لقوات الأمن. وكان مايكل قد انضم الى المتمردين المحليين واصبح وبسرعة قائداً لهم. واعتبرته سلطات المديرية، وبعدها بقليل، جهاز الأمن القومى، المتمرد الجنوبى الاكثر خطورة فى ذلك الوقت. ربما كانت واقعة هروبه من اهم الاحداث فى سلسلة التطورات التى ادت فى النهاية الى انفجار شامل واستئناف للعداوات بين الشمال والجنوب.

بالرغم من ان ميوكول (مايكل) تلقى تعليمه وفق النظام العربى الشمالى، الاّ انه قاوم الاسلمة، ربما، احتجاجاً سياسياً ضد المخطط الشمالى للاستيعاب. وبدلاً عن ذلك، اعتنق المسيحية واتخذ اسم مايكل. كان شاباً يتمتع بحدة الذكاء، وكان معروفاً بانه اظهر ومنذ طفولته بعض "الكرامات" المعينة، انعكست فى ترانيم روحانية، يقال بانه اشار وقتها الى اسماء بعض الاماكن، والتى حسب الاعتقاد السائد، ما كان له ان يعرفها أو حتى أن يسمع عنها فى مثل سنه؛ ولذلك ساد شعور بأن ارواح السلف قد تقمصته. ومع نموه انحسرت تلك الكرامات الروحانية؛ ولكن اصبح سلوكه متسماً بنوع من الغموض فى الحديث، مما جعل فهمه امراً صعباً نوعاً ما. كان دائم التوترّ لدرجة العداء، وعرضة للتصرفات الغاضبة.

عمل مايكل كاتباً فى المجلس المحلى، وتم انتخابه فيما بعد سكرتيراً للوحدة المحلية للاتحاد الاشتراكى السودانى، ممثلاً للمنطقة فى اللجنة المركزية. بهذه الصفة تحمل عبء المواجهة ضد اعداء الدينكا المحليين من العرب وسلطات مديرية كردفان. وعندما حدث الهجوم على اسرته، سرت شائعات حول اعتقاله، إنْ لم يكن اغتياله.

فى ذلك الوقت، كانت حركة أنيا-نيا-٢، السابقة للحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، قد بدأت التنظيم فى مناطق متفرقة من بحر الغزال؛ واستهلت

أنيا-نيا-٢ نشاطها بعمليات عنيفة من حين لآخر، ولكن كان يتم التقليل من اهميتها علناً، بواسطة السلطات الامنية الشمالية، على انها احداث معزولة ولا تشكل اتجاهاً عاماً نحو تمرد شامل فى الجنوب؛ بالرغم من انه كان معلوماً بان مجموعات من منطقة الأنقوك اخذت فى التسلل الى الغابات، وكان يتم اعدادها باسلحة وفّرها سياسيو ومثقفو الأنقوك، ممن نظموا انفسهم فى الجنوب، وكانوا ينشطون فى المناطق المتاخمة لدينكا الأنقوك، خاصة فى بحر الغزال. اصبحت نشاطات تلك المجموعات المسلحة من الأنقوك مصدراً لاهتمام متزايد من سلطات كردفان، خلافاً للحكومة المركزية، التى لم تعتبرها ذات اهمية قومية حتى ذلك الوقت. ولكن التطورات حول وضع أبيي، خاصة بعد الهجوم المسلح على عائلة دينق مجوك، رفعت من شأن المتمردين فى المنطقة.

بعد انضمامه للمتمردين، اصبح مايكل ليس فقط قائدا لمجموعة الأنقوك، ولكنه صار واحداً من قادة قوات حرب العصابات المتنامية بسرعة فى منطقة الدينكا ببحر الغزال. كان للأنقوك دافع معلوم جداً وسط تلك المجموعة. وبسرعة اصبح اسم مايكل مطابقاً للاستئناف الحثيث والمكثف للعداوات فى الجنوب. وبرز البعد القومى للازمة المتنامية، عندما هاجم المتمردون محطة أرياث على خط سكة حديد واو، فى ١٨يناير ١٩٨٣وقتلوا اثنى عشر تاجراً سودانياً شمالياً.(٦٩)

امتدت سلسلة العنف التى اطلقتها أنيا-نيا-٢، فيما بعد الى الحدود الشمالية-الجنوبية؛ وكان يُلقىَ باللائمة فيها على دينكا الأنقوك تحت القيادة المزعومة لابناء دينق مجوك، ومن ضمنهم مايكل؛ الذى اصبح البطل أو الشرير المارق، جسب وجهة نظر الاطراف المتعارضة ذات الصلة. كانت نشاطات مجموعة متمردي أبيي تشكل بالطبع جزءاً بسيطاً من حركة أنيا-نيا-٢، التى اخذت فى الانتشار فى اعالى النيل وبحر الغزال. فى تلك المرحلة الأولية، التى كانت السطات تقلل فيها من شأن حركة التمرد الوليدة فى اجزاء اخرى من البلاد، كان لدى السلطات فى الجنوب وكردفان ميل نحو القاء المسئولية كاملة على عاتق الأنقوك، واكثر تحديداً، على عائلة دينق مجوك.

تحركت اجهزة الأمن القومى بسرعة، وجرت اعتقالات واسعة لزعماء الأنقوك، من بينهم زعماء القبائل والمثقفين فى كل انحاء القطر. وكان من بين المعتقلين سبعة من ابناء دينق مجوك، احدهم زكريا بول، الذى كان قد اعتزل العمل فى الحكومة الاقليمية فى الجنوب، وبدأ ممارسة الطب الخاص فى الخرطوم. كما تم اعتقال كول أدول ايضاً.

خلال المؤتمر القومى للاتحاد الاشتراكى السودانى، الذى عقد فى ربيع عام ١٩٨٣ (قبل عدة اشهر من حادثة بور، التى ادت الى هروب قرنق وما تبعها من

تكوين للحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها)، كان حكام اقاليم الجنوب وكردفان لا يزالون يلقون باللائمة حول المد المتصاعد للعنف على دينكا الأنقوك، وبتحديد اكثر، على عائلة دينق مجوك. اثارت العائلة الاتهام بان ثورة نميرى كانت تهددهم بفقدان احتكار السلطة على القبيلة. كانت حكومة جيمس طمبرة فى الاقليم الجنوبى تعمل فى تعاون وثيق مع نائب رئيس الجمهورية جوزيف لاقو، الذى عُرف بوقوفه ضد الدينكا، وكان يعمل مع نميرى لاعادة تقسيم الجنوب، مدعياً تحرير سكان الاستوائية من هيمنة الدينكا. ولم يكن موقفهما ضد دينكا الأنقوك معلوماً وحسب، بل كان محاولة لتبرير المشاكل المختمرة فى الجنوب.

لدى زيارته للجنوب، القى النائب الاول لرئيس الجمهورية، الفريق عمر محمد الطيب والمسئول عن الامن القومى، القى بمسئولية التمرد مرة اخرى على الأنقوك، وذهب الى حد الاعلان للأمة بأن المعتقلين سوف يدانون ويحاكمون بالخيانة.(٧٠) وحتى ذلك الحين، كانت سلطات الامن اما جاهلة بخطورة الوضع الامنى فى الجنوب، أو مستمرة فى التقليل من شأن الوضع عمداً، متخذة من دينكا الأنقوك كبشاً للفداء، خاصة، وأنه كان يُعتقد بانهم لا يشكلون تهديداً خطيراً للنظام. واعتراف الحكومة بتمردهم ثم سحقه ،يمكن استغلاله كرادع فعّال ضد التمرد الاكثر خطورة، والذى كان يعتمل حينها فى بعض مناطق الجنوب الاخرى.

وفى تصريح لصحيفة (الايام) اليومية العربية بتاريخ ٢١ مارس ١٩٨٣، قدم عمر محمد الطيب التقرير التالى عن الوضع في الجنوب:

"تعتمد الشائعات على قدر من الحقيقة، ويمكن ان تؤسس عليها قصة متماسكة. لا انفى حقيقة وجود مجموعات من المتمردين تدخل فى مناوشات مع قواتنا المسلحة؛ ولكنى لست قلقاً من وضعنا. اولاً، نذكر بانه فى وقت من الاوقات، كان الجنوب كله فى حالة تمرد، وكانت قواتنا تقاتل من اجل الحفاظ على وحدة وسلامة الأمة. فى الوقت الراهن نقاتل مجموعات معزولة قليلة العدد. وللحقيقة، ومن واقع زياراتنا لكل ارجاء المديريات الجنوبية، شهدنا درجة عالية من استتباب الامن والسلام فى مديريات الاستوائية واجزاء من اعالى النيل.. ومع هذا، لا يمكن ان ننفى استمرار المناوشات بين الجانبين. لا يمكن للقوات المسلحة ان تتبنى تكتيكات المتمردين، مثل الاختباء فى الاحراش، والهجوم على المدنيين ونهب ومصادرة ممتلكات الاهالى." ويواصل:

"ان هذا لا يعنى، بكل المقاييس، بأن اليد الطولى لدى المتمردين. ارجو ان اؤكد لكم بأنهم يمثلون فقط اقلية من السكان المحليين-ينحدر العديد منهم من منطقة أبيي، ويودون الانفصال من كردفان. لقد قابلت تسعة من زعماء القبائل الفرعية (العُمدْ) فى المنطقة، وكان سبعة من هؤلاء التسعة يعارضون الانفصال (عن

كردفان)، بينما كان الاثنان، اللذان رغبا فى الانفصال عن كردفان، من اتباع دينق مجوك وابنائه المتطرفين، من امثال دكتور زكريا ومايكل الذى التجأ الى الغابة. وعندما ادركوا بأننا فى الحكومة المركزية لا نعطيهم اهتماماً كبيراً، كونوا مجموعة من تسعة وثلاثين فرداً وبدأوا فى جمع السلاح من مصادر خارجية. ثم بدأوا بعدها بقليل حملتهم لنهب المنطقة. حقيقة، كانوا المسئولين عن حادثة محطة أرياث. نحتجز الآن دكتور زكريا دينق رهن الاعتقال وسوف نوجّه له الاتهام امام محكمة القانون لانه كان، اكثر من أى شخص آخر، وراء ما حدث. وأحد الاسباب الداعية لذلك كان استغلال دكتور زكريا لوضعه كوزير اقليمي فى الحكومة السابقة، مما مكنّه من اعادة توطين سكان أبيي ببحر الغزال. وعلمتُ اخيراً بتطور غريب، إذ قام زكريا واعوانه بارسال خمسة وعشرين ألفاً من الجنيهات السودانية لمنْ جرى اعادة توطينهم من سكان أبيي للاعاشة كلاجئين. ولا استطيع فهم ان يعيش الانسان لاجئاً فى بلده، وهو ما يعدّ ممارسة خطيرة. ومع هذا، فإنه لدينا فى الحكومة المركزية الامكانيات التى يمكن بموجبها التعامل مع الممارسات التى تهدد امن البلاد."

بينما كان مدير جهاز الامن يقلل من شأن التمرد فى الجنوب، كان الموقف هناك يتدهور وبسرعة، تحت التهديد الوشيك باعادة تقسيم الاقليم الجنوبي الى ثلاثة اقسام منفصلة بسبب التغول التام للمركز على الشئون الاقليمية. وتقريباً، فى ذات الوقت الذى تم فيه اعتقال زعماء أبيي، تم ايضاً اعتقال عدد من الجنوبيين البارزين، كان من ضمنهم رئيس ونائب رئيس المجلس الاقليمى والعديد من الوزراء السابقين فى حكومة أبل ألير، بحجة تدبيرهم لتمرد فى الجنوب. وهكذا بات وشيكاً استئناف حرب اهلية شاملة.

فى مثل تلك الاوضاع، وافقت الحكومة على جهود وساطة قومية تعمل من اجل الخروج من الوضع المتدهور فى كل من الجنوب ومنطقة أبيي. (٧١) قُدّم الاقتراح لكل من رئيس الجمهورية نميرى ونائبه الأول عمر محمد الطيب، بأن يتم تكوين لجنة الوساطة تحت رئاسة نائب رئيس الجمهورية السابق، الفريق الباقر، الذى سبق وشارك فى مفاوضات اديس أبابا، ويكّن له الجنوبيون بشكل عام احتراماً كبيراً. وكان الهدف مساعدة الزعماء الجنوبيين للبحث عن ارضية مشتركة حول موضوع اعادة التقسيم المثير للجدل. فى البداية رحب الرئيس ونائبه بالفكرة. ولكن عندما رغب الباقر، الذى وافق على المهمة، مقابلة الرئيس نميرى والتحدث اليه ليتأكد بنفسه من النتائج المرجوة من الوساطة، لم تُتح له فرصة المقابلة. واقتنع الباقر حتها بأن مبادرة الوساطة لم تكن، حقيقةً، مدعومة من الجهات العليا فى الحكومة. وباعادة النظر، كان الباقر محقاً، لأن رئيس الجمهورية لم يكن ليرحب، بديهياً، بمبادرة تسعى لوحدة الجنوب، الامر الذى يجهض خطته لتقسيم الجنوب الى ثلاث

اقسام متضادة متنافرة.

وكانت مبادرة أبيي تسعى لوساطة بين قادة الأنقوك وسلطات كردفان. تم بحث الفكرة اولاً مع نائب رئيس الجمهورية، الذى بدا رد فعله فى البداية متذبذباً. ولكن عندما تبنى رئيس الجمهورية المبادرة بنفسه، ابدى نائب رئيس الجمهورية ورئيس جهاز الامن القومى، ومسئولون آخرون بجهاز الامن تأييدهم التام للمبادرة. واندفعت المبادرة الى الامام بسرعة هائلة.

ومع اعطاء الضوء الاخضر، بدأت الوساطة واستمرت لأشهر عدة، هادفة للمصالحة بين سلطات الامن، رئاسة الجمهورية وحكام كردفان من جانب، قادة أبيي المعتقلين واتباعهم فى الجانب الآخر.

كانت سلطات كردفان، بتأييد من قادة جهاز الامن القومى، تود فى البداية ان تقوم اسرة دينق مجوك بتأمين استسلام ابنهم مايكل، الشىء الذى لم يكن ممكناً. اوضحت الاسرة للسلطات بأن الخيار الافضل هو ترسيخ التعاون مع الذين ما زالوا يعملون داخل النظام من اجل تدعيم السلام والامن فى المنطقة. ومع الافتراض، بأن ما قد يتحقق، نتاجاً للتفاهم المتبادل بين الاسرة والامن، كان يمكن أن يكون سلاحاً فعّالاً ضد المتمردين.

وكان كسب تعاون قادة أبيي امراً فى غاية الصعوبة؛ وكانت العملية مثاراً للاهتمام. فى كل صباح، كان يتم احضار المعتقلين، من السجون ومنازل الاعتقال من انحاء المدن الثلاثة، لاجتماعات تُعقد فى رئاسة جهاز الامن فى ظروف مريحة وبحّرية نسبية. ولم يشعر المعتقلون بالمضايقة، أو التهديد، أو الضغط الزائد؛ ويرحّلون الى معتقلاتهم بعد نهاية الاجتماعات.

ولشكوكهم، منذ البداية، فى اشتراك ضباط الامن فى النقاش، أبدى الدينكا اهتماماً بحضور الجلسات، يبدون قلقهم عندما لايدّون مقرر الجلسات الوقائع. وقد بدا الارتياح واضحاً عليهم لعلمهم بوصول وجهة نظرهم الى الجهات العليا عبر القنوات الامنية. كان واضحاً، انهم كانوا يشعرون بتعاطف السلطات الامنية. وفى واقع الامر، لم يكن هناك أدنى شك فى عدالة قضيتهم، وظلوا على يقين من الدور المساعد، للطرف الثالث، الذى تقوم به الحكومة المركزية دائماً فى علاقاتهم مع العرب الحمر.

وكان جوهر الرسالة الموجهة للمعتقلين، توضيح طبيعة الصراع المستمر حول المنطقة، والخطر الذى يشكله ضم أبيي للجنوب بالنسبة للرعاة من القبائل العربية فى كردفان، حيث تمثل المنطقة لهم مصدر الماء والمرعى؛ مع توضيح المدى الذى ظلت تتحالف فيه الحكومة الاقليمية فى كردفان والحكومة المركزية بصورة طبيعية مع القبائل العربية. وتم تذكير المعتقلين بأن الوضع التاريخى، الذى إتخذه زعماء

قبيلة الأنقوك دوماً، للبقاء تحت سلطة كردفان، كان موقفاً استراتيجياً لتفادى المواجهة حول الأرض. وإذا ما تم اجبار العرب على ذلك، بسبب انضمام الأنقوك السياسى للجنوب، فان العرب يمكن ان يزوروا التاريخ للمطالبة بالأرض، كما يفعلون الآن، بدلاً من التعبير عن امتنانهم، الذى كانوا يبدونه تاريخياً لزعماء الأنقوك باستغلالهم لمصادر الماء والمرعى. ومهما تكن مطالبتهم بالأرض باطلة، فانه من المحتمل ان يجد العرب دعم السلطات على المستوى الاقليمى والمركز، لاقتران السلطات بالعرب اكثر من اقترانها بالدينكا. وكانت الرسالة متشائمة جداً وواقعية.

ورداً على ذلك، اعاد الدينكا، بتفاصيل دقيقة، ذكريات سوء المعاملة من قهر واخضاع عاشوه على ايدى سلطات كردفان، التى تحالفت مع المسيرية العرب والتجار العرب المحليين فى أبيي؛ ونادوا بحقهم القانونى، وفق اتفاقية اديس ابابا، فى تقرير مصيرهم بين الشمال والجنوب. وجاء ذلك الطرح، برغم وجاهته، خارجاً عن الموضوع الحقيقى. وكان الطرح يفترض وضعاً قانونياً واقعياً، فى الوقت الذى انتفى فيه ذلك. وافترضوا حياداً، بينما كان القاضى اصلاً منحازاً وطرفاً ذا مصلحة. كان افضل ما يمكن توقعه، المعادلة القديمة للتنمية الذاتية لمنطقتهم داخل كردفان. ولذلك فقد طُلِبَ من المعتقلين تبنى العناصر الاساسية لخطة رئيس الجمهورية حول أبيي، والتى فُصّلت لتضمن السيطرة الفعّالة لسكان أبيي على الشئون المحلية، تقديم الخدمات والاشراف على البرنامج القومى لتطوير المنطقة.

وبعد مناقشات بدت وكأنها بلا نهاية، تبدأ فى الصباح الباكر الى ما بعد الظهر ولاسابيع عديدة، تم التوصل فى النهاية الى اتفاق تم بموجبه اطلاق سراح المعتقلين بصورة مثيرة للدهشة بدت وكأنها قد حوّلت العداوة الى مودة. وتم الاحتفاء بالاتفاقية فى الشمال، كما لو كانت اتفاقية أديس أبابا أخرى. على كل، تلقى الجنوب اخبارالاتفاقية بمشاعر متناقضة، كما تلقاها "انتهازيو" دينكا الأنقوك وزعماء كردفان، الذين امكن فى النهاية استمالتهم للاتفاق بمجهود كبير.

وعدت خطة العمل، التى تم الأتفاق عليها مع سلطات كردفان واجازتها الحكومة المركزية، اقامة نظام ادارى خاص لأبيي ضمن كردفان، مع المزيد من الحكم الذاتى، والخدمات ونشاطات التنمية. وكانت الخطة فى الاساس اتفاقاً لاعادة تنشيط وتطبيق الخطة الاساسية لأبيي، دون اثارة الموضوع الحساس الخاص بالاستفتاء الوارد فى اتفاقية أديس أبابا عام ١٩٧٢.

اصدر ابناء دينق مجوك وقادة الأنقوك بيانين. وورد فى بيان ابناء دينق مجوك ما يلى:

"نحن، ابناء دينق مجوك، الموقعين ادناه، نؤكد التزامنا بالمبادىء النبيلة التى انتهجها والدنا واجدادنا من قبله لقرون، داخل اطار كردفان، من اجل تقدم قضية

السلام والوحدة لنكون حلقة وصل بين الاجزاء الجنوبية والشمالية للبلاد

لقد شعر بعضنا حديثاً بانهم مدفوعون للمناداة بفصل منطقة أبيي من كردفان وضمها للاقليم الجنوبي، على امل المشاركة فى حكم البلاد على قدم المساواة مع اقرانهم فى الجنوب. وعلِمنا الآن ان واحداً منا حمل السلاح سعياً لتحقيق ذلك الهدف، الشيء الذى كانت له عواقبه المؤسفة على سلم وامن قومنا.

ومع ادراكنا للاحباط الذى ادى لمثل تلك التطورات المحزنة، الاّ اننا نبقى معارضين دون تردد اللجوء للأساليب المدمرة لمحاولة حل مشكلة أبيي.

ونعلن ايضاً بأن هدفنا فى المنطقة ظل دائماً تحقيق عزة قومنا فى المشاركة العادلة لحكم بلادهم. ولتطوير هذا الهدف، على خطى ومُثُل اسلافنا الذين كانوا دائماً فى المقدمة فى هذه المنطقة، فقد عقدنا العزم على العمل داخل اطار كردفان، فى تعاون تام مع اخواننا واخواتنا فى المنطقة، من اجل الصالح العام لكل اهلنا فى المنطقة."(٧٢)

وكانت مذكرة زعماء الأنقوك شبيهة فى مضمونها، الاّ انها، ولاسباب معلومة، لم تُرجع دور الأنقوك التاريخى فى التواصل بين الشمال والجنوب لاسرة بعينها أو لشخص بعينه وورد فيها:

"ظل المجتمعون من ابناء أبيي يرقبون بحزن عميق وجزع التطورات الراهنة فى منطقتنا والخطر العام على امن الابرياء فى المنطقة. نشعر بأشد القلق لأن هذه التطورات المؤسفة كان لها الاثر فى طمس الصورة التاريخية لمنطقتنا كجسر حيوى يربط بين الاجزاء الجنوبية والشمالية للبلاد. وبدلاً عن تقدير مكانتها رمزاً للوحدة الوطنية والتكامل عبر القرون، ينظر الآن الى منطقتنا ميداناً للمواجهة والعداء، وتعتبر خطراً على السلام والوحدة، أهم انجازات ثورة مايو.

كنا نؤمن دائماً بالاهمية القصوى لمعالجة دعوة الانضمام للجنوب بالطرق السلمية، فى حدود دستور وقوانين البلاد. وبينما ندرك احباطات التوتر والنزاعات السياسية التى دفعت البعض فى المنطقة اللجوء للوسائل العنيفة، الاّ أننا نعارض تماماً العنف كوسيلة لحل مشكلة أبيي.

ونود أن نركّز على اننا نعتبر المناداة بالانضمام الى الجنوب دائماً وسيلة وليست غاية فى ذاتها. وكان الهدف الرئيسى دائماً ضمان تمتع سكان أبيي بحقوق المواطنة الكاملة، شركاء احراراً متساوين فى حكم بلادهم. ولهذا نعلن بأننا قادرون ومستعدون للعمل فى اطار كردفان، طالما كانت فرص التمتع بالحقوق الكاملة للمواطنة مكفولة لقومنا فى مساواة تامة مع سكان المنطقة الآخرين.

لقد توصلنا الى ان السياسات والاهداف التى اعلنها سيادة رئيس الجمهورية لإدارة وتنمية منطقة أبيي، التى تعتبر نموذجاً للوحدة الوطنية، تشكل قاعدة صلبة

للاعتراف بالمصالح المشتركة فى المنطقة. ونأمل تحقيق ما ورد فى تلك البرامج بالاتفاق مع سلطات كردفان بروح من التعاون والتفاهم المتبادل."(٧٣)

وهكذا، وبطريقة ما، تم بعث السياسات التى سبق واتبعها بنجاح الزعماء التقليديون لعدة قرون، بعد ما صارت مهددة بالوقائع السياسية والجهل بالمنظور التاريخي لموروث السلف، ليتم بعثها من جديد بقدر عال من الوعى السياسى، والحنكة والتحديث. وحقق التفاهم، الذى تم التوصل اليه فى ابريل ١٩٨٣ بين سلطات كردفان وبعض عناصر دينكا الأنقوك، قدراً ضئيلاً من الهدوء فى منطقة اضحت بحراً واسعاً متلاطماً، يوشك ان يجرف الجنوب كله فى موجة اخرى من الحرب الاهلية.

وبينما كان الاحتفاء باتفاق أبيي ما يزال مستمراً، اعلن الرئيس نميرى تقسيم الجنوب الى ثلاث مناطق.(٧٤) بعدها بقليل، اشتعلت ازمة بور وفاشالا وانفجر التمرد الكامل فى هاتين الوحدتين العسكريتين، وتحول بعد ذلك بقليل ليصبح نواة لتنظيم الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها تحت قيادة جون قرنق. وعاد الجنوب مرة أخرى الى السلاح.

العديد من الاسباب ادى الى ستئناف العداوات فى الجنوب، وارتبطت جميعها بطريق أو اخر، بتقويض نميرى التدريجي لاتفاقية اديس ابابا. ومع الالغاء فى النهاية لاتفاقية اديس ابابا من جانب واحد، بفرض قوانين سبتمبر الاسلامية وتقسيم الجنوب لعدة مناطق. وبصرف النظر عن وجود أو انتفاء مشكلة أبيي، كان ممكناً للجنوب، فى كل الاحتمالات، ان يعود للسلاح ضد الحكومة المركزية. ولكن كان وضع أبيي، دون شك، عاملاً مساعداً على الاقل فى تحضير الارضية، خاصة فى المناطق التابعة لبحر الغزال والمجاورة لأرض الأنقوك. وتأثر مناخ التمرد بوضوح بنشاط ساسة الأنقوك ومثقفيهم، فى جوبا والمناطق الاخرى فى بحر الغزال، ممنْ تم اقتناعهم بان النضال المسلح قد يجبر السلطات على ادراك وضع اهالى أبيي، الذى يمكن ان يجر الجنوب مرة أخرى للنزاع مع الشمال، ان لم يجد العناية التامة. وكان ذلك واقع الحال، لأن غالبية الدينكا كانت تشعر بأنه لن يكون هناك سلام دائم بين الجنوب والشمال، ما لم تحل مشكلة الأنقوك.

ومع قيام الحركة الشعبية لتحرير السودان، تخلت قوات متمردى الأنقوك تحت قيادة مايكل عن أنيا-نيا ٢، وانضمت الى الحركة ذات القاعدة العريضة. وبعد انضمامها للحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، التحمت قوات الدينكا تحت قيادة مايكل فى معركة مع مقاتلى أنيا-نيا ٢ من النوير، لدى عبورهم ارض النوير. وتكبد الدينكا خسائر فادحة، تقدر بألف رجل، مما اثر بشكل واضح على اعداد القوة المقاتلة من منطقة الأنقوك. توفي مايكل نفسه بعدها فى ظروف غامضة؛ وزعم

البعض بأنه انتحر نتيجة للفقد العظيم وسط رجاله، ومن ضمنهم احد اخوانه، الذى تخرج مهندساً قبل التحاقه سابقاً بالجيش السودانى؛ وايد البعض الاعتقاد القائل بأنه قد اغتيل بيد منافس من بين رجاله.

بعد مذبحة أنيا-نيا ٢، لجأ متمردو الأنقوك الى التدريب والتأهيل ليصبحوا ضباطاً من الطبقة المتعلمة؛ مما خلق وضعاً غير متكافىء داخل الحركة، بوجود قيادة تفتقر الى الاعداد المناسبة من الجنود المقاتلين من منطقة الأنقوك. ومع هذا، كان وضع أعضاء الحركة من الأنقوك متميزاً واصبح بعضهم اعضاء فى القيادة العليا.

وبتصاعد الاضطراب بين الشمال والجنوب، اصبحت الترتيبات القديمة بين قادة الأنقوك والحمر غير ذات جدوى لاتساع دائرة العداوات. وكان ذلك جلياً عندما بدأت الحكومة فى تجنيد المليشيات القبلية للمساعدة فى القتال ضد الجيش الشعبى لتحرير السودان. بدأ نميرى حشد المليشيات القبلية، وتواصلت التعبئة بواسطة الحكومة الانتقالية وتم تدعيمها فيما بعد من جانب حكومة الصادق. تم التركيز على مجموعات متشددة من البقارة، كان ينظر اليها تقليدياً بانها الأكثر نزعة للقتال وسط القبائل العربية، واكثرها استعداداً لمثل تلك المهمة. دُربت تلك المجموعات من البقارة واصبحت تُعرف بأسم "المراحيل" (القوة المسلحة المتحركة)؛ وتم تسليحها وأُطلق لها العنان للقتال ضد الدينكا، الذين يعتبرون قاعدة الدعم للجيش الشعبى لتحرير السودان. وسُمح للبقارة بالنهب مكافأة لهم. واصلت المليشيات العربية استباحتها لأرض الدينكا، وبخاصة أرض الأنقوك، بانتقام، حارقة القرى، قاتلة فى عشوائية، ناهبة لقطعان الماشية، أسرة للنساء والاطفال لاستغلالهم خدماً ورقيقاً، لبيعهم أو استغلالهم كرهائن.[٧٥] وفى حالات عديدة، كانت المنطقة تعيش من جديد كوارث القرن التاسع عشر، لتصل مرحلة العودة الى الرق فى شكله التقليدى القديم، دون حماية من الدبلوماسية المحلية، التى تم تقويضها؛ ودون حماية الحكومة المركزية، التى اصبحت حينها منحازة بشكل متكامل. اسَرّ عضو من احدى الطوائف الدينية للكاتب، بأن العرب الموالين لمجموعته فى غرب المديرية كانوا يسألون عما إذا كان قتل الدينكا مشروعاً من الناحية الدينية.

وصل تفاقم الوضع ذروته خلال ١٩٨٨-١٩٨٩، عندما فتكت المجاعة الناتجة عن النزاع بالجنوب؛ وتأثرت مناطق شمال بحر الغزال واعالى النيل وبالطبع ارض الأنقوك بشكل واضح من آثار المجاعة. وجُردت تلك المناطق كلياً من مواردها الطبيعية نتيجة دمار الحرب الأهلية. وما ان فر الأنقوك الى الشمال بحثاً عن الامن، حتى تحرك الدينكا الآخرون من عمق الجنوب الى ارض الأنقوك لنفس السبب. وبدلاً عن الامن المنشود، واجهوا المجاعة الجماعية. وحسب مصادر الامم المتحدة،

بلغت الوفيات فى أبيي خلال يونيو ١٩٨٨ ما يقدر بمائة وخمسين شخصاً فى اليوم. وبحلول نوفمبر من ذلك العام، هلك جوعاً حوالى ثمانية آلاف شخص. وعملياً، لم يبق على قيد الحياة اطفال دون الثانية من العمر. وتم تسجيل مائتين وستين ألف حالة وفاة بالمجاعة فى المنطقة خلال عام ١٩٨٨ وحده. وخلافاً لذلك الملاذ الآمن المسالم الذى اقامته بحذق اجيال عدة من قادة الأنقوك، وبخاصة دينق مجوك، اضحت أبيي "بؤرة تركيز وسائل الإعلام العالمية مجسدة المأساة اللاإنسانية التى ادت الى انقسام البلاد بحدة."(٧٦)

فى تلك الظروف، واصلت القيادات المحلية فى أبيي، وبشكل خاص اعضاء الأسر الجنوبية القائدة ، ممن تلقوا تعليمهم فى الشمال، ومن المطلعين على سياسة المنطقة، وكثّفت من جهودها للتخصل على أى اغاثة ممكنة لقومها، وسعت للعمل القبلى، الاقليمى والقومى المشترك لاتخاذ ترتيبات قومية من اجل دعم قضية السلم فى المنطقة. كانت النجاحات والاخفاقات متواترة ومحدودة فى حجمها، بينما ظلت الحرب فى الجنوب مستعرة.

أبعاد علاقات الأنقوك والحمر:

تحولت بؤرة الاهتمام بالانقوك من المحلية الى المحافل القومية والعالمية. برغم ان الحرب الاهلية قد دمرت منطقة أبيي، واصلت عائلة دينق مجوك عبء تحمل القيادة المحلية، وظلت تسعى لاقامة تفاهم بين المجموعات التى كان عليها ان تتعايش، بصرف النظر عما آلت اليه السياسات على الصعيد القومى.

ان التفاعل فى كل مرحلة يولّد الحركة (الديناميكية) الخاصة به. عندما يكفل ميزان القوى على المستوى المحلى قدراً من النديّه فى التعامل، وعندما تكون الحكومة المركزية محايدة فى ترتيب الاوضاع، يسود الاحترام المتبادل والتوافق علاقات الدينكا والقبائل العربية. وكان ذلك طابع الحال قبل الاستعمار، وخلال فترة الحكم البريطانى المحايد. ولكن ومنذ الاستقلال، كان تدخل الحكومة يميل دائماً لتفضيل العرب، مما افرز اختلالاً حرم السكان المحليين من دوافع التعايش والتعاون فى المصالح المشتركة. وادى التدخل السلبى الى قيام المليشيات العربية التى اصبحت يداً للارهاب الحكومى ضد المتمردين والمدنيين على حد سواء. وادى التسلل المتزايد لعناصر الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها داخل المنطقة، الى العديد من المواجهات مع المليشيات العربية، التى كانت مقدراتها الحربية اضعف من امكانات وقدرات الجيش المتمرد. وعبر تلك المواجهات بدأت تظهر درجة من النديّة. واصبحت الأحزاب الطائفية التقليدية، التى يدين لها معظم العرب المحليين بالولاء، تعارض النظام العسكرى فى الخرطوم. ونتيجة لذلك، بدأت القبائل

العربية تنأى بنفسها عن المركز، وشرعت فى اتخاذ ترتيبات محلية مع قبائل الدينكا المجاورة، وحتى مع القادة المحليين للحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها من اجل دعم التعايش السلمى والتعاون. ويقال بأن أبيي بدأت تسترد دورها التاريخى كجسر، وسوق حدودى لكل القبائل المتجاورة فى المنطقة.

تؤكد تلك التطورات على اهمية الترتيبات المحلية، وعواقب التدخل على المستويين القومى والاقليمى. كان يجب أن توجّه الترتيبات المحلية الايجابية لتسهيل التعايش السلمى والتعامل البنّاء. يمكن ان تنعكس اوضاع الصلات المحلية دماراً أو عماراً على الصعيد القومى والاقليمى أو على المنطقة. ومع ترسيخ الشعارات المتعلقة بالهوية الداعية الى الفرقة كالدين، الثقافة العربية، والعنصر، تفشت الانقسامات على كل المستويات. واصبحت المجموعات المحلية بذلك اكثر تأثراً بالعدوان والعنف، مع انها كانت الاقل سيطرة على مجريات السياسة القومية المسئولة عن الازمة. ومع ابتعاد المجموعات المحلية العملى عن سياسات المركز المدمرة، اخذت تلك المجموعات زمام المبادرة لتخطى تلك القضايا الداعية للفرقة من اجندتها العامة، واسست تعاونها على القضايا العملية ذات المنافع المشتركة، مثال الوصول الآمن الى المراعى وتوفير المياه للقطعان.[٧٧] ولكن، فى هذا الصدد، يمكن الاشارة للنظرة القائلة بأنه، وفى معظم الاحيان، كان يتم رسم الخطط الداعية للفرقة بواسطة القادة فى المركز، الذين لم يكتووا بنار العواقب السلبية لاعمالهم تلك، مما سمح لهم بالتراخى والادعاء. وإذا ما أرادت الأمة التمتع بالسلم على كل المستويات، ودعم عملية بناء الامة، فإنه لابد من اتخاذ سياسات واجراءات قابلة التنفيذ يمكن تطويرها ذاتياً على كل المستويات. وبعدها تصبح الصلة بين تلك المستويات داعمة للتناسق، والتكامل، والشمول من اجل مصلحة الأمة.

يمكن تلخيص الدروس التى يقدمها وضع أبيي للأمة والأهمية المحورية لعامل الهوية فى عدة نقاط وهى:

اولاً: يعتبر وضع الأنقوك والحمر نموذجاً مصغراً للوضع بين الشمال والجنوب، لأن الانقسام يرجع اساساً الى عامل الهوية الذى يفرّق السكان الى عرب وافريقيين؛ وما تثيره هذه القضية من مشاكل ناتجة عن هذا التمييز.

ثانياً: فى ظل هذه الازدواجية، ظلت الهوية العربية مهيمنة كقوة خارجية مشابهة للسيطرة الاستعمارية.

ثالثاً: لم يكن المُهيمِن والمُهيمَن عليه متشابهين فى تكوينهما وحسب، بل كان كل منهما يؤثر فى الآخر، ويعتمد عليه. بينما كان تأثير الجنوب على الأنقوك اكبر من تأثيرهم عليه، ظلت الأزمة المستعرة فى منطقة الأنقوك تلقى بظلالها على الجنوب.

رابعاً: بينما كان استئناف العداوات فى الجنوب نتيجة لتطورات النزاع بين

الشمال والجنوب، إلاّ انه كان، وبدرجة ما، متأثراً بالوضع المتأزم فى منطقة أبيي.

خامساً: اصبح الاتفاق السائد فى الجنوب، وبالقطع وسط الدينكا، بأنه لا يمكن تحقيق سلام دائم بين الشمال والجنوب دون الأخذ فى الاعتبار وضع دينكا الأنقوك.

سادساً: تجب الموازنة، عند حل النزاع، بين انتماء دينكا الأنقوك للجنوب وبين الاعتماد العملى المادى والاقتصادى للقبائل العربية على المرعى ومصادر المياه فى ارض الأنقوك، التى لا تمكن الحياة بدونها.

سابعاً: يتوقف تحقيق السلام على مقدرة الحكم السياسى الذاتى (فى سودان موحد أو منفصل)، المدعوم بترتيبات اقتصادية، فى ان يسمح بالتبادل المشترك الحر وتقاسم الموارد الحيوية عبر الحدود السياسية.

واخيراً: وبصرف النظر عن تفاصيل الترتيبات الخاصة بالمشاركة فى الموارد الحيوية، يبقى الأنقوك جنوبيين فى المقام الأول، ويجب ان ينظر لمقدرتهم على التوسط بين الشمال والجنوب داخل هذا الاطار؛ واى حل قومى لأزمة الهوية الوطنية، يرتأى تقسيم السودان لشمال وجنوب، يجب أن يضع الأنقوك ضمن الجنوب. سوف يستمر دور الأنقوك حلقة للتواصل، بغض النظر عن الجهة التى يتبعون لها ادارياً. ولكن، لابد لأى حل لقضية الهوية، من ان يقرنهم بالجنوب دونما أى تردد. وفى حالة موافقة السودان على معادلة تحقق وحدة البلاد، غالباً، ما تقتضى الترتيبات جعل الأنقوك جزءاً من الاقليم الجنوبى -كولاية أو مديرية، أو بترسيم وضع حدودى خاص بهم. ومهما يكن شكل الحل، يجب ضمان حرية الناس الحقيقية ضد أى تسلط أو هيمنة عربية، من جانب الحمر، المسيرية، كردفان أو الشمال. يجب أن يشعر الناس بانهم ينتمون حقيقة للأمة؛ يشعرون بالمساواة دونما تمييز على اساس، العنصر، الدين، الثقافة، أو الجنس؛ ويتطلعون الى المشاركة العادلة فى شئون البلاد السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية.

القسم الخامس

البُعد الخارجي

الفصل التاسع

معضلات الصلات الخارجية

ظل تشكيل الهويات فى السودان نتاجاً للصلات التاريخية مع العالم الخارجى. بينما كان لهذه الصلات تأثيرها الايجابى فى توسيع علاقات السودان مع العالم الخارجى، إلاّ انها ادت داخلياً الى تمزيق وحدة البلاد، مدمرة تماسكها الدلخلى ووحدة هدفها. والاستثناء الوحيد والهام لذلك النمط حدث خلال فترة تطبيق اتفاقية أديس أبابا، عندما تقاربت الدوائر الداخلية والخارجية واطروحاتها اكثر نحو بعضها البعض. خلال تلك الفترة، للمرة الأولى، صار السودان مؤثراً وفعّالاً فى القيام بدوره المفترض حلقة وصل ووسيطاً بين افريقيا والشرق الأوسط، واصبح السودان بذلك قوة ديناميكية من اجل الاعتدال والتصالح.

يقبل اغلب الناس التفسير التاريخى للنزاع، ولكن هناك اختلاف حول المدى الذى كانت فيه اسباب النزاع الراهن فى السودان، نتاجاً لاسباب داخلية أم خارجية. قد يدفع العديد بأن النزاع السودانى يعتبر فى الاساس نتاجاً لاسباب داخلية، وأن العوامل الخارجية ظلت هامشية. من المهم التمييز بين التدخل الاجنبى فى النزاع، والنظم الخارجية التى تعتبر نماذجاً لرؤى هوية سودانية. بينما كان للتدخل الخارجى المباشر الاثر الاقل الباقى، ظلت انماط الهوية المرتكزة على الخارج تمثل اساس تركيبة الوضع العنصرى، الاثنى، الثقافى والدينى للسودان. وحتى فى مثل ذلك الوضع، يجب التمييز بين النظرة الذاتية لدى العامة، وبين تسييس الصفوة للهوية من خلال السياسات المحلية والخارجية. وبينما تؤثر النظرة الاولى، لدى العامة، على القدر الذى يتم فيه التفضيل بين الناس، وربما تصنيفهم الى طبقات، فان الاخرى، نظرة الصفوة، تجعل من مسألة الهوية قضية عامة لبناء الأمة، لانها تهتم بأسس المشاركة فى تشكيل واقتسام السلطة والمكتسبات الأخرى.

ركز منصور خالد على الفرق بين التدخل الخارجى، وعلاقة النماذج الخارجية بالمفهوم السودانى للهوية، عند مخاطبته لورشة عمل بمركز وودرو ويلسون عن مستقبل السلام والوحدة فى السودان: "العوامل الخارجية تمثل فقط انعكاساً لازمة

الهوية القومية فى السودان، وعدم مقدرة الشماليين السودانيين، خاصة الصفوة الحاكمة، لوقفة مع الذات، لمواجهة الواقع وبلورة نظرة مدروسة وصادقة للهوية الوطنية السودانية لتقديمها للعالم الخارجي.[1] وفي توضيحه للجذور المحلية للمشكلة، اشار منصور خالد الى الدرجة التى تغلغلت بها نظرة الصفوة فى مجمل الفكر السياسي السوداني. "النزاع السوداني يتعلق بتعريف الهوية الوطنية. ويعتبرالنزاع قضية ثقافية تؤثر على كل السودانيين، من كل المناطق؛ مزعزعة بذلك أمن ووحدة السودان لأكثر من ثلاثين عاماً. لم يتبلور الى الآن أى اتفاق عام وسط السودانيين عن حقيقة وضع بلاد السودان. هل نحن عرب؟ هل نحن افارقة؟ هل نحن افارقة-عرب؟ هل نحن مسلمون؟ ما هو السودان وماذا يعني للسودانيين؟[2]

يعتمد ارتباط الإجابات على هذه الأسئلة، على حقيقة أن السياسة الخارجية فى معظمها تعتبر امتداداً للسياسة الداخلية، كأساس للعلاقات الخارجية. لاحظ منصور خالد، الذى لعب دوراً قيادياً فى رسم السياسة الخارجية لنظام نميرى، انه:

"من اجل رسم سياسة خارجية مستقلة لها مصداقيتها، لا بد من ان تسبق ذلك اجراءات داخلية ذات قاعدة عريضة، مصممة لتدعيم التضامن داخل السودان، حتى تتمكن الأمة اولاً من ادراك ذاتيتها قبل اتصالها بالعالم الخارجي؛ تتعدى مشاكل السودان حدوده الجغرافية. بدون ذلك الفهم، لن يكون هناك أى اتفاق قومي عام على سياسة خارجية؛ وان سياسة السودان الخارجية سوف تظل دائماً امتداداً لسياسات الآخرين، وقد تكون فى بعض الاحيان فقط لارضاء الزهو الشخصي. ولهذا لم يترك الشلل الداخلي والارتباك الخارجي، سوى الانطباع عن قارب بلا دفة، تتقاذفه أى عاصفة سياسية عارضة تهب عليه."[3]

برز طابعان اساسيان فى الربط بين السياسات الداخلية والخارجية لتجربة البلاد منذ الاستقلال: الاول، وهو الموضوع الطاغي، يتمثل فى القدر الذى فُرضت به الهوية العربية الاسلامية لتكون القاعدة الاساسية للسياسة الخارجية للسودان؛ والآخر، يتمثل فى الطريقة التى تصالحت بها الهويات الأفريقية والعربية بفضل اتفاقية أديس أبابا، لتمكّن السودان فى أن يلعب دور التواصل والاعتدال فى المنطقة الأفريقية-العربية. هذا الفصل من الكتاب يوضح العلاقة بين حركة تفاعل الهوية داخل البلاد وانعكاساتها على علاقات السودان الخارجية، مركّزاً على موضوع واحد فى مجال السياسة الخارجية العريض، وهو الصراع العربى الاسرائيلي. ونورد هنا اتجاهين متباينين لرد الفعل السوداني تجاه القضية، لنوضح بان مفاهيم الحكومة للهوية الوطنية، كانت تحدد توجه السياسة الخارجية. الحالة الاولى، تتعلق برد فعل السودان تجاه حرب الأيام الستة؛ عندما كان محمد أحمد محجوب، الأكثر هيمنة على رسم السياسة الخارجية، رئيساً للوزراء. كان رد فعل حكومته يعكس

موقفاً عربياً متشدداً غير مساوم. اما الوضع الآخر فيرتبط بموقف السودان الاكثر تصالحاً مع اتفاقيات كامب ديفيد، فى زمن كانت فيه السياسات الداخلية والخارجية للسودان تتشكل، أو على الأقل تتأثر، بشكل كبير بالتصالح الداخلى وفق اتفاقية اديس أبابا. ويبحث الفصل بعدها فى الطريقة التى تطورت بها المتغيرات الداخلية، لتؤدى فى النهاية الى خرق اتفاقية اديس ابابا، وانحدار البلاد مرة اخرى فى اتجاه انماط تفرقة الأنقسام الداخلى والخارجى والاستقطاب العربى الافريقى.

العروبة وحرب الأيام الستة:

اذلت الهزيمة الساحقة العرب ابان حرب الأيام السته عام ١٩٦٧، وزعزعتهم بطريقة هددت كيان الوحدة العربية. وقف السودان متضامناً مع العالم العربى، ولعب دوراً ارتكز على تأييد الموقف المتشدد حيال اسرائيل، داعماً للتصالح بين الزعماء العرب، الذين كانوا منقسمين بسبب نزاعاتهم وطموحاتهم الشخصية. ولعب الدور الأساسى محمد أحمد محجوب، رئيس مجلس وزراء السودان؛ الرجل الذى، حسب رأى احد الكتاب، "كان فى اغلب الاحيان يمثل مركز السلطة، ربما اكثر من أى سياسى سودانى آخر منذ الاستقلال، وكان يُعتبر، من عدة اوجه، تجسيداً للفكر العربى السودانى الشمالى المحافظ." أو ربما كان، وبدقة اكثر، يجسد تلك الهوية.(٤) عُرف عن محجوب ايضاً التزامه بالوحدة القومية العربية– التوجه الذى لا يُستَمدُ فقط من موقفه السياسى، ولكن ايضاً من ولعه بالثقافة والحضارة العربية. وبالنسبة لمحجوب، كما هو حال معظم السودانيين الشماليين ممنْ ينتمون للعروبة، ظلت العلاقة عنصرية مثلما هى ثقافية، ولكن الابعاد الثقافية والدينية صارت اكثر اهمية من التناقضات البديهية المتعلقة بالجانب العنصرى للعروبة، عندما يطبق على السودان. وينعكس ذلك بوجه خاص فى حب اللغة العربية، التى لا تقترن فقط بالأصل العربى ولكن تقدس كلغة للاسلام. ومحجوب، لكونه شاعراً ايضاً، كان شغوفاً باللغة كعامل مهيمن للهوية العربية. كتب مسترجعاً حديثاً له مع الملك الحسن ملك المغرب:

"يُعدُ الملك الحسن الثانى، من القلة وسط الزعماء العرب، الذين يجيدون اللغة العربية. ولأنى شاعر، فاننى وبصفة خاصة أُقدِّرُ اجادته للغة العربية. سألته مرة، بعد نهاية مؤتمر، عن الطريقة التى تمكن بها من اجادة اللغة. اخبرنى، بأنه، بعد عودته من من الدراسة فى باريس، احضر له والده الملك محمد الخامس معلمين من جامعة القرويين بالقرب من فاس؛ اجلسوه على الحصيرة وعلّموه القانون الاسلامى واللغة العربية. "رحم الله روح والدك،" قلت معلقاً: "لقد منحك كنزاً أوجب عليك

وعلينا جميعاً ان نشكره عليه." بدا الملك محتاراً وسألنى "أعلم بأنه يجبُ عليَّ شكره، ولكن لماذا يجب عليكم؟" اجبته "على الأقل، لم نتعرض للغة عربية ركيكة النحو لبعض الوقت فى المؤتمر. اؤكد لجلالتكم بأن ذلك يُعدّ نعمة من الله." وابتسم ولم يعلق.(٥)

وبما ان هذا الجانب الخاص لنظرة محجوب، يتسق وتوجهه السياسى حول بُعد الهوية فى منظور سياسته الخارجية، فان التعمق فى خلفيته الشخصية لازم لتقييم الدور الذى لعبه وسط الدوائر العربية بعد حرب الأيام السته. ولِد محمد أحمد محجوب عام ١٩٠٨ بمدينة الدويم بمديرية النيل الأزرق. والده من قبيلة الشايقية؛ انحدر من خلفية متواضعة جداً؛ والدته من عائلة معروفة من الجعليين الأنصار من الهاشماب. يدّعى احد المصادر انه برغم ان محجوب "كان ارستقراطياً فى مسلكه، إلاّ انه كان يشاع بأن والدته أمة."(٦) وبرغم دحض ذلك كلياً من جانب الذين يعرفون العائلة، إلاّ انه من المحتمل، وكما كان الحال فى معظم العائلات، ان تكون لدى الجدة أو أى شخص آخر من اسلافه خلفية من الرقيق. لقد تم ترويج تلك الاشاعة بواسطة البعض لأغراض دنيئة. على كل، بينما كانت خلفية الوالدة معروفة جداً، ظلت خلفية الوالد غير واضحة؛ سوى انه كان معروفاً بعوزه، ويقال بأنه "اختفى" أو توفى مبكراً.

ترعرع محمد أحمد محجوب فى كنف عائلة والدته. وخلال سنى الدراسة رحلت الأسرة الى أمدرمان، حيث التحق محجوب بالمدرسة ثم درس الهندسة فى كلية غردون التذكارية. وبعد تخرجه وعمله مهندساً لبعض الوقت، كان من الأوائل الذين تم اختيارهم لدراسة القانون بكلية غردون التذكارية، التى افتتحت حديثاً آنذاك؛ وعمل بعدها قاضياً للمديرية، ثم استقال فى اواسط عام ١٩٤٠ ليعمل بالسياسة ويمارس مهنة القانون محامياً.

لعب محمد أحمد محجوب دوراً رئيسياً فى حركة الاستقلال؛ فى البداية تحت مظلة الجمعيتين الأدبيتين "أبوروف" و "الفجر". ركزّ محمد أحمد محجوب فى مساهماته الأدبية على خصوصية واستقلالية الثقافة السودانية، التى آمن بوجوب تطورها مستقلة عن الثقافة المصرية وان "تؤسس بعمق على الاسلام، والثقافة العربية والارض الافريقية..."(٧) وبالرغم من ضرورة احتفاظ الثقافة السودانية بخصائصها المميزة، حاجج محجوب بانه يجب عليها، "ان تتعلم من ثقافة وفكر الامم الاخرى قديمها وحديثها."(٨) وكان محجوب "الوحيد من بين كتاب جيله الذى اظهر اهتماماً دائماً وواضحاً بتلك القضية؛ وابرز اهداف الحركة الثقافية فى السودان فى كتيب مثير للاهتمام - بعنوان [الحركة الفكرية فى السودان] صدر عام ١٩٤١:

"يجب ان يكون الهدف، الذى تتجه نحوه الحركة الأدبية فى هذه البلاد، اقامة ثقافة اسلامية عربية تُدعَم وتُثرىَ بالفكر الأوربى، والسعى لتطوير ادب وطنى حقيقى يستمد شخصيته وتطلعاته من شخصية وتقاليد شعوب هذه البلاد، من صحاريها وغاباتها، من سماواتها الصافية ووديانها الخصيبة.. مع اعطاء دور ابرز واهتمام اكبر للدراسات السياسية، التى تهتم مباشرة بقضايانا وطموحاتنا؛ ويجب ان تتحول هذه الحركة فيما بعد من حركة ثقافية، الى حركة سياسية يكون هدفها النهائى تحقيق الاستقلال السياسى، الاجتماعى والثقافى لهذه البلاد."(٩)

ويعكس ذلك التوجه فى الاساس التحرك السياسى خلال تلك الفترة التى عاش فيها المتعلمون صراعاً بين المواقف المتباينة. فضّل البعض وحدة وادى النيل بين السودان ومصر كاستراتيجية معادية للبريطانيين، بينما ركز آخرون على الاستقلال مع تحالف تكتيكى أو تعاون مع مصر، واراد آخرون اعتماد السودانيين على انفسهم فى نضالهم من اجل الاستقلال ضد دولتى الحكم الثنائى-بريطانيا ومصر. وانتمى محجوب الى المجموعة التى اصبحت اكثر هيمنة وسط المثقفين "النشطين سياسياً الذين "بدأوا التفكير بأن اجدى الطرق لتحقيق اهدافهم النهائية يتمثل فى الاعتماد على مجهوداتهم الخاصة، مستغلين أى دعم قد يتحصلون عليه من مصر، ولكن دون الاعتماد على الدعم الدائم لأى قوى خارجية."(١٠)

عكس هذا الوضع قدراً من التردد حيال القوتين الحاكمتين. اتخذت بريطانيا حذرها ضد أى مخططات مصرية نحو السودان بتبنيها خط: "السودان للسودانيين". وفى ذلك الصدد، بدت بريطانيا قوة يمكن ان تستغل دعوة الاستقلال، رغم انها، كانت تمثل السلطة الاستعمارية المهيمنة فعليا على السودان ومصر ايضاً. من منظور الشباب السودانى، فى مجموعة محجوب، "تُعتبر مصر، قبل أى اعتبار آخر، جارة وقطراً عربياً مسلماً، ولكن ورغم استقلالها الرسمى الصورى منذ عام ١٩٢٢، ظلت مصر، كما السودان، تحت السيطرة الفعلية "المهينة" للامبريالية البريطانية. ولذا كانت مصر حليفاً طبيعياً ضد العدو المشترك."(١١)

اصبح النزاع بين محاولة تحجيم مخططات مصر السياسية فى السودان، والتعاون معها كقطر عربى مسلم شقيق، طابعاً دائماً للسياسة السودانية. وجسّد محجوب ذلك الصراع المتأرجح، حامياً هوية السودان المستقلة بغيرة؛ وكان يرى فيها، من جهة، مزيجاً فريداً لقيم ثقافية تنبثق من اصول عربية اسلامية، بُذِرت ونمت فى تربة أفريقية، ومن الجهة الأخرى، كان يرى فى مصر الوجه المُعبِّر عن اميز الموروثات العربية الاسلامية، والبوابة على العالم العربى، التى كان يكّن لها احاسيس عميقة بالعزة والانتماء. وزاد صعود مصر كقائدة للعالم العربى، من حدة التأرجح وسط السودانيين عامة، وعند محمد أحمد محجوب بشكل خاص.

كان موقف المتعلمين من الشباب السودانيين الشماليين تجاه العالم العربى المسلم بموروثه الثقافى، ومواقفه السياسية آنذاك، يشكل جزءاً من الفلسفة والايديولوجية الاوسع، الداعية للتحرر من الهيمنة الاستعمارية الغربية. لاحظ ادوارد عطية -الذى عمل محاضراً بكلية غردرون التذكارية، ثم التحق بقسم المخابرات التابع للادارة الانجليزية-المصرية- لاحظ تلك المواقف المتذبذبة عن قرب، مشيراً الى التباين الواضح بين المواطن السودانى العادى، والصفوة الحديثة، مسجلاً، "كانت الطبقة الصغيرة من متعلمى السودان؛ من مثقفى المدن، وموظفى الحكومة من خريجى المدارس الحكومية، تعدّ الطبقة الوحيدة التى خلقها البريطانيون، ولكنها، وللمفارقة، اصبحت الطبقة الوحيدة التى بدأت ترفض الحكم البريطانى... وكان المتعلمون السودانيون، كطبقة، غير راضين عن الحكم، كانت عقولهم مغلقة، ومشاعرهم مريرة. وكنت اعرف الاسباب اكثر من أى مسئول انجليزى".(١٢) وبالنسبة لأدوارد عطية، كان الشعور الوطنى، لدى السودانيين وكراهية البريطانيين، يعدّ تعبيراً عن رد فعل للاضطهاد، ومحاولة لاسترداد العزة، التى حُطِمت وغُرِس مكانها الشعور بالدونية.

طغى على السياسة الخارجية للسودان بعد الاستقلال اتجاهان ايديولوجيان رئيسيان: الانتماء للعالم العربى، وتناقضات علاقات الشرق والغرب. عكس الاتجاه الاخير، التنافس الداخلى بين العناصر الدينية المهيمنة واليسار الراديكالى. وكان العامل الدينى المدعوم بالعلاقات المستمرة مع بريطانيا العظمى والغرب، يجد المعارضة من اليسار بالتوجه نحو المعسكر الشرقى. تراجعت الصلات مع افريقيا بذلك الى الوراء، وكانت أكثر ما تقوم على الجغرافيا والالتزام الاخلاقى بمساندة افريقيا فى نضالها من اجل الاستقلال والتنمية، اكثر من كونها تقارباً عرقياً، اثنياً وثقافياً حقيقياً.

وبهذا كان فكر محمد احمد محجوب نتاجاً لنظام تعليم، وتثقيف وتسييس املته ظروف انتماء استراتيجى نفسى "سيكولوجى" مرتبط بالهوية الاسلامية العربية. وكان يُنظر لها عاملاً للتحرر الذاتى، بينما تم رفض الهوية الأفريقية لكونها مُذِلّة بدائية ومتخلفة، تعبر عن العبودية. ساهمت كل تلك العوامل المعقّدة فى تكوين نظرة محجوب لحركة وديناميكية السياسة فى علاقاتها بالهوية العرقية، الثقافية والدينية للبلاد ومكانتها فى العالم.

اصبح محمد احمد محجوب وزيراً للخارجية فى السودان المستقل حديثاً فى حكومة الائتلاف التى هيمن عليها حزب الأمة عام ١٩٥٦، وظل فى منصبه الى ان انتزع السلطة ابراهيم عبود فى انقلاب عسكرى عام ١٩٥٨. وبعد اسقاط حكومة عبود عام ١٩٦٤، اصبح محجوب رئيساً للوزراء بعد عودة الديمقراطية البرلمانية عام

١٩٦٥ . وبالرغم من استبداله لفترة وجيزة، بالصادق المهدى فى يونيو عام ١٩٦٦، عاد محجوب وواصل رئاسة الوزارة فى مايو عام ١٩٦٧، وبقى فى السلطة حتى انقلاب جعفر نميرى عام ١٩٦٩ . وكان محجوب معروفاً بموقفه الصلب ضد حركة التمرد فى الجنوب "تلاحظ خلال فترات حكمه بغضه العميق للجنوب" (١٣)

.وللمفارقة، برغم اتخاذ محجوب لبعض اكثر السياسات اضطهاداً وعدوانية ضد الجنوب فى تاريخ النزاع، إلاّ انه كان يحظى بالاعجاب الواسع فى الشمال، لكونه الرجل الذى كان يقف من اجل المُثل الديمقراطية واحترام حقوق الانسان، التى شكّلت، افتراضا، جوهر عنوان مذكراته "الديمقراطية فى الميزان". كتب منصور خالد الذى راقب الرجل عن قرب يقول "كان محجوب ديمقراطياً فى المزاج، وفى اسلوب الحكم وايضاً فى حياته الخاصة."(١٤) كان الاطار الذى دعا فيه للديمقراطية يمثل الشمال بالطبع، وكانت خططه فى اغلب الاحيان تستبعد الجنوب." بالرغم من ان منصور خالد "اقتبس وكرر الاقتباس" من مذكرات محجوب، إلاّ ان منصور نفسه كتب "وصفاً يحكى قصة مختلفة عن الرجل الديمقراطى العظيم؛ وعن الطريقة التى عمل وتصرف بها حيال الجنوب، ذلك العالم الذى كان يقع خارج اطار ما كانت تعتبره الصفوة الحاكمة السودان. ولكن الاكثر اثارة للدهشة تمثل فى الخلاصة التى توصل اليها محجوب، بأن الديمقراطية فشلت فى السودان، ليس بسبب كل ملاحظاته الدامغة عن ممارسة الديمقراطية فى السودان، ولكن لأن شرذمة من الضباط قادت عدداً من الدبابات من الثكنات لتحتل المدينة (مشيراً بذلك للانقلابات العسكرية)."(١٥)

عندما اصبح محجوب رئيساً للوزراء كانت سياسته تجاه الجنوب تتمثل فى سحق التمرد . وكانت القضية بالنسبة له فى مجملها مسألة قانون ونظام. "وطالب بالمزيد من العدّة والعتاد للجيش لمقاومة التمرد المستمر" وكما أورد فى مذكراته، "كانت أوامرى للجيش "تحطيم معسكرات المتمردين والقبض عليهم."(١٦) وبالرغم من اعتراف محجوب بأن حملته فى الجنوب "كانت عملاً باهظ التكاليف"، لأن "الصرف المظهرى التفاخرى للنظام العسكرى المخلوع كان قد بدد عملاتنا الصعبة"، الاّ انه كان يشعر "باعطاء الاسبقية القصوى للاعداد الأمثل والاحسن للجيش بالمؤن والعتاد مع زيادة مرتبات الجنود المرسلين للقتال فى الجنوب." وبناءاً على تلك النظرة الداخلية، كانت سياسة محجوب الخارجية تهدف الى تدعيم الحكومة لخوض المعركة فى الجنوب، مع القيام دبلوماسياً باحتواء نشاطات حركة استقلال جنوب السودان (SSLM). وكما اشار محجوب "ساعدتنا بعض الدول العربية، خاصة الأمارات العربية، الجزائر، السعودية، والكويت بالسلاح والذخيرة والاموال."(١٧)

والهدف هنا، على كلٍ، ليس اجترار الحديث عن الدور المدمر والانقسامى الذى

لعبه ذلك الزعيم الديمقراطى للشمال كحاكم استعمارى للجنوب؛ ولكن لتوضيح ان توجهه العربى الاسلامى، الذى كان يفضى لانقسام داخلى فى بلده، كان الدافع والموجّه لسياساته وافعاله خارجياً، خاصة بين العرب.

وكان محجوب، دون شك، الأكثر شهرة فى الدوائر العربية: كان ذا قوام فارع، ومحامياً لامعاً، متمكناً من لغاته العربية والانجليزية، وشاعراً عربياً مميزاً، شغوفاً بلغته العربية. سعى محجوب لمناصرة قضية العروبة اكثر مما فعل المصريون، حسب رأيه. ونتيجة لارهاصات التذبذب السودانى التقليدى حيال مصر، تساءل محجوب عن مدى التزام مصر بقضية القومية العربية: "تستأثر مصر بأكثر الموروثات العربية ثراءً، ولديها اكبر مجموعة سكانية عربية. ولهذا ينظر العرب الى القاهرة على انها قلعة للقومية العربية. ولكن القاهرة لم تقم بهذا الدور دائماً. فقد كان السياسيون، محمد عبده، سعد زغلول، ومصطفى كامل قادة وطنيين مصريين، لا قوميين عرب. وكان المفكرون، لطفى السيد، طه حسين والعقاد ادباء مصريين، لا قوميين عرب. وعندما وضعت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ جمال عبدالناصر ورفاقه فى السلطة، لم يكونوا احسن حالاً من المفكرين والكتاب والسياسيين فى نظرتهم تجاه القومية العربية."(١٨)

يُعيد زهو محجوب بالعروبة، الذى يتضح فى تصويره لماضى ازدهارها ورغبته فى بعث امجادها، يُعيد الى الذاكرة الصورة التى رسمها ادوارد عطية عن مدى تعلق الطلاب فى كلية غردون التذكارية بالامجاد التاريخية للعروبة والاسلام، متنكرين لحقيقتهم الأفريقية، لمقاومة الاحساس بالنقص الذى اعتراهم نتيجة الغزو الاستعمارى. اولاً، اقر محجوب "كان الماضى الزاهر للاسلام، الذى وحدّ شبه الجزيرة العربية تحت دين واحد، الدافع الذى حرّك الجيوش الاسلامية (المكّونة اساسا من العرب) لفتح امبراطوريات فارس وبيزنطه." وكانت الحركة التى بدأت فى القرن السابع واستمرت حتى القرن الثالث عشر. وبزهو نضالى، يواصل محجوب "كانت الحركة، دون شك تمثل ماض مجيد للقبائل البدوية، وازكت روحاً فى عقيدتهم الجديدة وحماساً دافقاً للفتوحات. وكان بعض الخلفاء الأمويين والعباسيين رجالاً يتمتعون بالذكاء والحكمة حققوا منجزات عظيمة فى العديد من المجالات."(١٩) وتحسر بعدها على اضمحلال قوة العرب الضاربة: "لقد انحسرت سلطة العباسيين فى النهاية بفعل غزوات جنكيزخان وحلفائه المغوليين. وتحولت السلطة الحقيقية لأيدى المسلمين من غير العرب."(٢٠)

وهكذا، حسب رؤية محجوب، كانت العروبة تعنى اكثر من اللغة العربية، الثقافة العربية والدين الاسلامى. فالانتساب للعروبة، يعنى علاقة الدم (وراثياً، اثنياً، أو عرقياً)، حقيقةً كانت أم مكتسبة؛ ولكن تُعزز بالانتماء التاريخى وبالشعور المتنامى للقومية الجامعة. لم يتوقف محجوب عند عكس حقائق الماضى والحاضر للهوية

العربية وسياساتها، ولكنه نظّر للقومية العربية كهدف يجب السعى من اجله بحماس. وحقيقة كان معظم نشاطه الدبلوماسى الباهر مكرساً للدعوة للقومية العربية.

وكان زملاء محجوب من العرب غالباً يفوضونه متحدثاًعنهم، وذلك لقدراته الشخصية، خاصة مهاراته الخطابية. ولكن، فى هذا الصدد، لم يكن محجوب متفرداً بالضرورة؛ ظل المندوبون السودانيون في الدوائر العربية يتمتعون غالباً بذلك الامتياز. وللمفارقة، لم يكن ذلك التميّز ناتجاً كلياً عن اقترانهم بالعروبة بل كان بسبب دورهم الهامشى فى العالم العربى. وتفسر تلك الهامشية التمسك الزائد والتعويضى لاقتران السودان بالعروبة وقضية العرب، والدرجة التى كان يتم بها قبول السودانيين وسطاء بين العرب، لكونهم اقرباء لهم على البُعد، ويكونون بالتالى اكثر حياداً فى النزاعات بين العرب.

كان محجوب المتحدث انابة عن الوفود العربية، فى تقديمه لمشروع قرار عن الوضع فى الشرق الأوسط عام ١٩٥٨، عند مطلع الثورة العراقية، التى دفعت الى التدخل الامريكى-البريطانى فى لبنان والأردن. ابرز محجوب فى مقدمة خطابه اهمية علاقة الدم العربى للهوية العربية. وذكرياته حول هذا الأمر توضح نظرته بجلاء حين قال "انني لا اتحدث هذه المرة باسم وفد السودان. انه لشرف عظيم لى وحظوة ان اتحدث باسم جميع الدول العربية العشرة، التى تنتسب لبعضها ليس فقط بلغة عربية وتاريخ وثقافة مشتركة، ولكن ايضاً بعلاقة الدم."(٢١) ركّز محجوب بأن القرار قد أُتُخِذ بمشاركة كافة الدول العربية بعد مداولات صريحة فيما بينها، مما يُعتبر تداولاً بين افراد العائلة الواحدة.

"كانت لدينا علاقات وثيقة فى الماضى، لدينا علاقات متينة فى الحاضر، ونتطلع جميعاً الى مستقبل زاهر للدول العربية، لكى تساهم مرة اخرى فى تقدم الحضارة الانسانية فى مجالات المعرفة ورفاهية الانسانية."(٢٢)

وكانت تطلعاته من اجل العرب شاعرية جيّاشة:

"بالنسبة لنا نحن العرب، سوف تكون هذه الخطوة بداية لمستقبل زاهر. سوف تصبح بداية لترسيخ علاقاتنا، والتعاون فيما بيننا؛ بأن نكون متقبلين ومتفهمين لبعضنا البعض. لأننا، دون شك، سنفعل كل ما فى وسعنا لتحقيق امانينا وتطلعاتنا، بتعاوننا فيما بيننا بكل الصدق. ونأمل فى أن نكون قادرين على المساهمة من اجل مصلحة امتنا العربية عامة، بغض النظر عن بقائها موزعة بين دول مستقلة، أو ضمن مجموعة اقليمية، أو تحت أى نوع من الحكم يوافق عليه مواطنو البلاد العربية؛ أو عندما تصبح الأمة دولة واحدة. ومرة اخرى، سوف يبزغ النور من الشرق. وتكون رسالتنا بذلك السعى لكمال الانسان، ومن اجل السلم والامن، لا الخراب وفناء الجنس البشرى."(٢٣)

التعلق المبالغ فيه بقضية القومية العربية والتردد المتعلق بها، الكامنان فى هامشية الهوية العربية السودانية، يمثلان بشكل واضح دور السودان، وحقيقة دور محجوب، المعبّر عن رد فعل العرب بعد هزيمة اسرائيل لهم فى حرب الايام السته عام ١٩٦٧.

عند اندلاع الحرب اعلن السودان وبقية الدول العربية الحرب على اسرائيل. قدم محمد أحمد محجوب اعلان الحرب للبرلمان لاقراره. ويروى ذلك الحدث بونا ملوال، الذى كان وقتها عضواً شاباً فى البرلمان عن الجنوب:

"حضر محجوب الى البرلمان واعلن الحرب على اسرائيل. وقال انه ومنذ ذلك التاريخ يُعتبر السودان فى حالة حرب مع دولة اسرائيل. وعرض رئيس البرلمان الاعلان للنقاش. طلبتُ الحديث وقلت انه لمن الخطأ اعلان الحرب على اسرائيل، لان السودان نفسه في حالة حرب، فشل محجوب فى الانتصار فيها أو انهائها. فكيف يمكن للسودان خوض حرب خارجية؟ على السودان ان يرتب اوضاعه الخاصة. وعلى كلٍ، بوصفى سودانياً جنوبياً، لا اود الوقوف فى حرب ضد اسرائيل التى، اعتبرها عنصرية. ارجو تسجيل عدم موافقتى لاعلان الحرب."(٢٤)

اشتاط محجوب غضباً، ليس فقط لموقف بونا ملوال ضد اعلان الحرب، ولكن لوصفه للنزاع العربى الاسرائيلى على انه صراع عنصرى. "وفى اندفاع فورى وقف محجوب وقال "اننى لأتعجب، أى نوع من المثقفين لدينا فى جنوب السودان! يجب ان يعلموا بأن عروبتنا ليست عنصرية، انها ثقافية. وان الحرب ضد اسرائيل تُعتبر حماية لثقافتنا العربية."

يبدو أنه، كان واضحاً بأن رئيس المجلس كان يرى انقساماً حاداً يأخذ فى التبلور بين الأعضاء الشماليين والجنوبيين حول القضية. "وللأسف،" كما وضح بونا "لم يسمح رئيس البرلمان بمواصلة النقاش لأن البرلمان كان سوف ينقسم على اسس عرقية. وقال ان مذكرة رئيس الوزراء كان الغرض منها اخطار البرلمان. وإذا أراد البرلمان مناقشة المذكرة، فانه يجب أن يكون ذلك ضمن اجندة منفصلة، ويجب تحديد الوقت لمثل هذه المناقشة." وقف بونا ملوال مرة اخرى وطلب أن يتواصل النقاش حول مذكرة رئيس الوزراء، لأن الحكومة غير مفوضة بموجب الدستور لاعلان الحرب دون موافقة البرلمان. "ولكن رئيس المجلس حكم علىّ لخروجى عن النظام. وبعدها لم يناقش البرلمان المذكرة ولم يتم اتخاذ قرار قط حول مذكرة محجوب عن اعلان الحرب ضد اسرائيل."

تم عقد مؤتمر عربى فى الخرطوم فى نهاية اغسطس عام ١٩٦٧. واستناداً الى محمد احمد محجوب، "كانت الخرطوم المكان الوحيد المقبول سياسياً لعقد مؤتمر يضم القادة العرب المحافظين والمتشددين. وكان متوقعاً فى ذلك الوقت بالتحديد، ان

تبرز اعتراضات على اقتراح أى عاصمة عربية اخرى لاستضافة لقاء متكامل لكل القادة العرب"[٢٥] بينما لم يفسر محجوب اسباب تأكيده لذلك الاعتقاد، إلاّ أنه كان بديهياً أن يجد وضع السودان العربى الهامشى الاعتبار الخاص. علق احد الكتاب عن دور محمد أحمد محجوب فى تلك الظروف العصيبة، وتأثيره السلبى على وجهة نظر الجيران الافريقيين تجاه قرار محجوب للقيام بدور نشط فى السياسة العربية، متخذاً موقف الوسيط المعتدل:

"البعد الجغرافى الهامشى، وربما انفتاح السياسة السودانية والمجتمع السودانى ايضاً، كانا من الاسباب التى جعلت السودان اكثر قبولاً للقيام بتلك المهمة بالغة الصعوبة فى العالم العربى؛ وقد تلقفها محجوب بكل الغبطة الواضحة. وحانت فرصته عند الهزيمة الساحقة للعرب، وبخاصة لناصر، فى حرب الايام الستة ١٩٦٧، ليتمكن محجوب من تحقيق اعظم نجاحاته فى السياسة الخارجية. وكانت البداية فى التوسط بين مصر والسعودية حول اليمن، الذى تبعه انسحاب الجنود المصريين من اليمن. وادى ذلك الى التجمع الاوسع لمؤتمر القمة العربية فى الخرطوم فى اغسطس عام ١٩٦٧، حين برزت روح جديدة للتصالح والواقعية."[٢٦]

وبوصفه المضيف للمؤتمر، رأس محجوب اجتماع وزراء الخارجية الذى سبق اجتماع القمة. وورد فى مذكرته الرئيسية لزملائه:

"ان ما حدث بين الخامس والعاشر من يونيو، يُعدّ هجوماً على وجودنا وثقافتنا. نكون مخطئين ان اعتقدنا بان العدوان الصهيونى الامبريالى سوف يكتفى بما التَهَمَهُ من المناطق العربية، وما نشهده يعتبر فقط بداية لهجوم للاستعمار الجديد، موجّه نحو الأنسان قبل الأرض، على التاريخ قبل الجغرافيا؛ موجّه الى جذور وجودنا وليس لهيكله. ان أى عمل عربى مشترك لا يعيد الكرامة والشرف العربى فى مثل هذه الظروف المصيرية، سوف يؤدى فقط الى تعميق النكسة، وسوف يساعد على تحقيق الاهداف العسكرية للمؤامرة السياسية الاستعمارية."[٢٧]

مثّل اسماعيل الأزهرى، رئيس مجلس السيادة، السودان فى مؤتمر القمة للقادة العرب. وفى تقريره عن اجتماع وزراء الخارجية، اعاد محجوب موضوع مهددات الهوية العربية. ولاحظ احد الكتاب "لقد تم تحقيق عدد محدود من النتائج الايجابية بسهولة: منها تصالح ناصر مع حسين وفيصل؛ موافقة ليبيا والسعودية والكويت على دعم الأردن ومصر لفقدانهما مصادر دخلهما، بما يعادل ٣٩٢ مليون دولار امريكى فى العام (على أن يخصص ثلثا ذلك المبلغ لمصر)؛ حل مشكلة اليمن، التى سبق وفقدت اهميتها الاساسية كاختبار لقوتى مصر والسعودية، وتراجعت المشكلة فى النهاية بموافقة المصريين على سحب قواتهم المتبقية."[٢٨]

اتخذ مؤتمر قمة الخرطوم قراره باللاءات الثلاثة، سيئة السمعة، وهى:

لا اعتراف باسرائيل، لا مفاوضات، ولا معاهدة سلام[٢٩]، ولا نحتاج ان نذكر بأن الدول العربية، من ضمنها السودان، قد قطعت علاقاتها مع الولايات المتحدة وبريطانيا خلال الحرب. وعادت علاقات السودان مع الغرب الى طبيعتها فقط عام ١٩٧٢، بعد اتفاقية اديس ابابا، عندما ساعدت الولايات المتحدة والدول الغربية الأخرى السودان بسخاء فى مجالات الاغاثة، اعادة التوطين وتعمير الجنوب. واتخذ السودان بعدها المبادرة لاعادة وتطبيع العلاقات مع الولايات المتحدة.

تناقض عرض محجوب الحماسى لوجهة النظر العربية وجهوده الدؤوبة لتوحيد العالم العربى ضد اسرائيل، بشكل حاد مع الانقسام العنيف داخل بلاده، الذى وصفه بونا ملوال بالحرب المدمرة، فى نقاشه فى البرلمان عندما كان نائباً. وادى ذلك التناقض الى تضخيم تأثير دور الوضع الداخلى على العلاقات بين السودان وجيرانه الأفارقة. وللمفارقة، ظل السودان اكثر هامشية فى العالم العربى، مقارنة بعلاقاته مع جيرانه الأفريقيين. وكما لاحظ احد الكتاب:

"بالرغم من أن محجوب واصل نشاطه فى الشئون الخارجية، لم يعد دور السودان محورياً فى سياسات الشرق الاوسط، مقارنة بالمشاكل الاقليمية التى تؤثر على التطورات الداخلية فى السودان. ومع احتلال مشكلة الجنوب مكان قضية مصر، اصبحت الحرب الأهلية فى السودان أكثر العناصر اهمية فى علاقات السودان الخارجية. ومع انشغال محجوب بالسياسة العربية، بينما يقتل جيشه الأفريقيين فى الجنوب، اصبح جيرانه الأفارقة اقل اهتماماً بالتعاون معه، ومالوا فى السر والعلن الى تفضيل قوات الأنيا-نيا (ANYA-NYA). وفى النهاية، فرضت النزاعات الداخلية نفسها على العلاقات الخارجية، وشهدت الاشهر الأخيرة للحكم البرلمانى المدنى المتأرجح افتقاره الى أى بُعد عالمى هام."[٣٠]

كان الزعماء الشماليون السودانيون يعون دائماً مكانة السودان فى افريقيا، ودوره كحلقة للوصل مع الشرق الاوسط؛ ولكن هذا الجانب من هويتهم لم يدفعهم قط الى نفس القدر من التعاطف، الذى يعكسه انتماؤهم للعالم العربى. ظلت محصلة محاولاتهم للتوفيق بين الانتماء العاطفى للعروبة واعترافهم العملى بالتواجد داخل الاطار الافريقى، تشكل دائماً "توليفة" تفتقر الى الاحساس، مؤكدة تفضيل هويتهم العربية. عكس محجوب، هذه المعادلة الدقيقة، عندما كتب فى مذكراته: "لاسباب جغرافية، اثنية، تاريخية وثقافية يبقى السودان افريقياً." ولكنه سارع ليقول "ومع هذا، سوف يظل عربياً فى نظرته ومصيره؛ ويشكل جغرافياً مدخلاً للشرق الاوسط فى افريقيا جنوب الصحراء"[٣١]

اديس ابابا وكامب ديفيد:

تناقضت سياسة السودان المتشددة حول الشرق الأوسط بعد حرب الايام الستة بحدة مع موقفها اللاحق الأكثر تصالحاً ودعماً لاتفاقيات كامب ديفيد بين مصر واسرائيل. تأثر ذلك التحول بشكل واضح بالمناخ التصالحي الذى حققته اتفاقية اديس ابابا فى البلاد، التى حولت السودان الى داعية قوى للحلول السلمية للنزاعات. ومع استغلال ذلك الانجاز الداخلى اساساً لسياسته الخارجية، اصبح مشهوداً للسودان بمكانته كعنصر وفاقى فى الدوائر العربية والافريقية وحليف للعالم الغربى، الذى جعل من سياسة الحلول السلمية للنزاعات اسبقيته الدبلوماسية.

وبالرغم من ان نميرى وفّر المناخ السياسي، وكانت كلمته الفاصلة كحاكم عسكرى، لعب منصور خالد دوراً محورياً، فكرياً وسياسياً، فى رسم السياسات الداخلية والخارجية خلال تلك المرحلة الأكثر تصالحاً والبناءة فى تاريخ السودان الحديث. خلال تلك الفترة، التي ادار فيها سياسة السودان الخارجية، استطاع منصور احداث تنسيق ايجابى بين العوامل الداخلية والخارجية بطريقة لم تُعْهد من قبل. وتمثل التحول الاساسى فى ان الاعتبارات الداخلية كانت تُملى توجهات السياسة الخارجية وليس العكس. قبل تطبيق سياسة منصور خالد الخارجية، كان تاريخ تكوين الهوية فى شمال السودان ومواجهاتها مع هوية المقاومة فى الجنوب، توجّه وتوظف فى معظمها لخدمة السياسة الخارجية. شهدت الفترة الوجيزة بعد اتفاقية اديس أبابا، وقبل استئناف العداوات.بسبب خرق نميرى من جانب واحد لتلك الاتفاقية، شهدت امكانية اتخاذ ترتيبات بديلة لاحتضان وتقبل التنوع العرقى، الثقافى والدينى للسودان.(٣٢) كما وضحت ايضاً بأن تحقيق الاتفاق الداخلى الجامع، مكنّ السودان من خلق تعاون خارجى مع العالم العربى الاسلامى ومع شركاء آخرين على اساس المصالح المشتركة وتبادل المنفعة لاستغلال مصادر الثروة القومية.

وربما، للمرة الاولى فى تاريخه الحديث، اتخذ السودان خطوة اساسية الى الامام فى ترجمة ما كان دائماً امكانات واعدة الى حقيقة -التصالح لحل الخلافات الداخلية، والربط بين افريقيا والشرق الاوسط، مقدماً بذلك للعالم نموذجاً للسلم والاستقرار، مما اوجب الثناء عليه عالمياً. ولدعم ذلك الانجاز، تجاوب المجتمع الدولى فوراً بالدعم وبسخاء لمساعدة السودان خلال المرحلة الطارئة بالاغاثة، أعادة التوطين والتأهيل، مع تعهدات بدعم متطلبات التنمية. وللمرة الأولى، تحقق تقارب الهوية الداخلية بتنوعها واشكالها فى علاقاتها بالعالم الخارجى، بطريقة كانت تُبشرُ بالمنفعة المتبادلة للسودان وشركائه فى المجتمع الدولى.

اتاحت تلك الفترة للسودان ايضاً فرصة لاعادة صياغة العلاقات الخارجية لتقوم على اسس المعطيات، من اجل تحقيق واستمرار التعاون الدولى على المدى البعيد من اجل بناء الأمة. وكان الدعم لتلك الاهداف يتم بوعى، كما لو اصبح عقيدة ايديولوجية، أو على الاقل استراتيجية، حلت بكفاءة مكان سيكيولوجية العداوات التى دامت سبعة عشر عاماً، وشدّت بذلك انتباه وخيال الأمة. برز السودان داعية للحلول السلمية للنزاعات، وقوة للاعتدال فى المنطقة، وباضافة امكانياته اصبح اطاراً مثالياً للمشاركة الدولية فى التنمية.

ربما تكون اكثر مظاهر اتفاقية اديس ابابا اهمية، تجسيدها للتصالح بين العرب والعناصر الأفريقية، واعدةً ومقدمة للقارة الافريقية الاطار التفاؤلى الاول للتعاون الافريقى-العربى. ومن اجل اقتسام تلك النظرة الواعدة مع الزعماء الافارقة، قرر السودان اصدار كتاب، بعد مرور العام الاول الناجح لتجربة اتفاقية اديس ابابا، ليتم تقديمه لرئيس منظمة الوحدة الافريقية فى الاحتفال بعيدها العاشر. وكان الكتاب بعنوان: [السلم والوحدة فى السودان: انجاز افريقى] تم اعداده بواسطة مجموعة من وزارة الخارجية، وقدمه نميرى لزملائه رؤساء الدول والحكومات هدية فى الذكرى العاشرة. يقول الاهداء الذى وقعه نميرى شخصياً:

"انطلاقاً من روح اعلان منظمة الوحدة الأفريقية، قمنا بإعداد هذا الكتاب، والآن نهديه لمنظمة الوحدة الأفريقية فى عيدها العاشر، يوم ٢٥ مايو، اليوم الذى يتطابق مع فرحتنا بثورتنا التى اعادت السلم لبلادنا ووحدت اهلنا وأعطتهم املاً جديداً للسعادة والتقدم."(٣٣)

كانت الدراسة فى الاساس تمثل منظوراً سياسياً لتاريخ السودان، مع تحليل ناقد لسياسات الحكومات السابقة. كانت الدراسة ناقدة وبشكل خاص اختلال التوازن فى السياسات تجاه الهوية، التى تفضّل الاسلام والعروبة، وتسعى الى استيعاب الافريقى داخل ذلك الاطار. كان ينظر لاتفاقية اديس ابابا على انها تصحيح لتلك المظالم وتمثل توافقاً استراتيجياً للهويتين داخل اطار يسمح بالتفاعل السلمى المتناسق ،الذى يمكن ان يدعم ويحقق التكامل العادل. وكانت النظرة للاطار، وللعملية، وللنتائج المرجوة من الاتفاقية تعتبر تبنياً لهوية سودانية فريدة، تتحدى الاطر المنغلقة المتمثلة فى العروبة أو الأفريقية. وفى ذات الوقت، قدمت الاتفاقية التوسط والاعتدال، والتعامل التكاملى لاثراء بعضهما البعض دونما اكراه.

تمت مراجعة مسودة الكتاب بواسطة كبار السياسيين والمستشارين الدبلوماسيين قبل طباعتها ونشرها. وتمت الموافقة عليها لعكسها لمبادىء السياسة الرسمية. ومن مفارقات الوضع السودانى، انه خلال الأيام السعيدة لاتفاقية اديس ابابا، تم قبول نظرة قومية، تبدو الآن مثالية لدرجة اليوتوبيا، واعتبارها أمراً واقعاً

ليتم الاعلان عنها سياسة رسمية للدولة. وفى واقع الأمر، كانت سياسات نميرى قادرة على تحويل جُل ذلك الى خطابة خاوية، مما يشير الى سطحية تلك السياسات التى تمت الدعوة لها عبر الحكم الشمولى، واوضحت ايضاً الهوة بين التنظير الصفوى والواقع السياسى. ومع هذا، ولمدة عشر سنوات، بعد توقيع اتفاقية اديس ابابا، ظلت تلك المُثُل تُلهم سياسة السودان الخارجية ونشاطاتها الدبلوماسية، بطريقة استغلت بكفاءة الانجازات الداخلية كاساس لكسب الاعجاب، الدعم والتعاون فى مجال التنمية.

تجاوز تأثير اتفاقية اديس ابابا حدود الجيران المباشرين للسودان. وبما أن الاتفاقية كانت نتاجاً ثانوياً لتراجع ايديولوجى، بعد فشل الانقلاب الشيوعى عام ١٩٧١، فقد دعمّت الحكومة سياستها بشكل خاص فى مجال التعاون مع العالم الغربى وبخاصة الولايات المتحدة. وكان السودان الدولة العربية الأولى التى اعادت علاقاتها الدبلوماسية مع الولايات المتحدة بعد قطيعة حرب الأيام الستة. واصبحت الولايات المتحدة اكثر الدول سخاءً فى دعم جهود الاغاثة وبرامج اعادة التوّطين والتأهيل فى السودان.

فى البداية، كانت الدول العربية متشككة فى اتفاقية اديس ابابا، لخطأ فى الاعتقاد بأن الاتفاقية تشكل مكسباً للهوية غير العربية فى السودان، وتُعدّ خسارة للعرب. ولكنهم فى النهاية وقفوا على حقيقتها -على انها تمثل انتصاراً للجانبين-، اما المتشددون فى العالم العربى، فقد اصروا على النظر اليها ليس فقط لكونها خسارة للهوية العربية داخل البلاد، بل وتعدّ ايضاً نكسة للقضية العربية عالمياً؛ لأن السودان، بتكوينه الجديد، لا يمكن الاعتماد عليه لدعم الموقف العربى الراديكالى مثلما كان فى الماضى. وكان ذلك خلفيةً للاغتيال المروع فى مارس ١٩٧٣ للسفير الأمريكى الجديد فى الخرطوم، كليو نويل ومساعده جورج مور، بواسطة جماعة سبتمبر (أيلول) الأسود الفلسطينية الارهابية، عندما كانت البلاد تحتفل بالعيد الاول لاتفاقية اديس ابابا فى العاصمة الاقليمية جوبا.[٣٤] كان رد فعل نميرى عنيفاً، واعداً بأن يحيل كل أيام القتلة الى "سواد". تمت فى النهاية محاكمة الارهابيين، وبالرغم من انه كان متوقعاً منذ البداية الحكم عليهم بالاعدام، إلاّ انهم حكوموا بالسجن. ولاسباب لم يعلن عنها، ولكن غالباً ما خضعت للضغوط العربية على السودان، مع الخوف من الانتقام الارهابى على قيادات النظام، قرر نميرى تسليم الجناة لمنظمة التحرير الفلسطينية فى القاهرة. وأدهش ذلك التصرف حتى السودانيين، لانه سبق وتم توجيه المفوضيات فى الخارج لتطلب الحماية من الدول المضيفة لها تحسبا لما قد يحدث بسبب الاحكام. واشتاطت الولايات المتحدة غضباً جراء ذلك التصرف وكادت أن تقطع علاقاتها مع السودان.

توجت الجهود المكثفة -التى قام بها السفير السودانى الجنوبى الجديد فى واشنطن، الذى تم اختياره بسبب معرفته للولايات المتحدة، ليعكس التطورات الايجابية التى نتجت عن التسوية الداخلية- توجت الجهود فى النهاية بانقلاب درامى فى السياسة لصالح تطبيع العلاقات مع الولايات المتحدة. وتبع ذلك مباشرة الزيارة الناجحة للرئيس نميرى للولايات المتحدة التى استغرقت ثلاثة اسابيع، زار خلالها تسع ولايات.(٣٥) كان هدف الزيارة تطوير العلاقات مع واشنطن وجذب الاستثمارات من القطاع الخاص الامريكى. وانعكست اهداف السياسية الخارجية والنشاط الدبلوماسى فى الولايات المتحدة، فى ورقة عمل اعدها السفير وعنوانها: "السودان: فرص التعاون الدولى فى التنمية" والتى ادرجها السناتور شارلس بيرسى (من الينوى) ضمن وثائق الكونقرس بتاريخ ٢٠ يونيو ١٩٧٥؛ وكتب السناتور بيرسى معلقاً:

"نتيجة لأحاديث مع السفير السودانى... خرجت بانطباع ايجابى حول وجود فرص هائلة للمشاركة الأمريكية فى التطور الاقتصادى لجمهورية السودان الديمقراطية." ويواصل:

"خطا السودان خطوات ملموسة نحو تحقيق السلام، الوحدة والاستقرار السياسى. والموضوع التالى فى الاجندة السودانية، هو التنمية الاقتصادية. فقد ادركت الحكومة السودانية برئاسة نميرى، ان الموارد السودانية غير المستغلة، تحتاج الى تدفق هائل من الخارج لرؤوس الاموال، التكنولوجيا ومهارات الانتاج والتسويق. ولادراكها للدور الذى يجب ان يلعبه القطاع الخاص فى مثل هذه التنمية، فقد حققت الحكومة تقدماً عظيماً فى خلق مناخ جاذب للاستثمار المشترك المثمر." (٣٦)

ويشير هذا التفاعل بين تطورات السودان الداخلية والقوى النشطة فى السياق الشرق أوسطى، فى المنطقة الافريقية، ومع المجتمع الدولى، بأن هناك هوية جديدة بازغة آخذة فى التطور. وبعض من ذلك، يرجع لتأثير العلاقات الخارجية، وما لها من وقع على السياسة الداخلية. وهذا، ما قد يجعل ردود افعال منظمة التحرير الفلسطينية والولايات المتحدة بالغة الاهمية للتطورات على الصعيد الداخلى. فهى، فى الواقع، تجعل التطورات هامة ضمن هذه السياقات، فى نسبتها الى جهدهما المبذول، والطريقة التى يُقبلُ بها ذلك الجهد داخلياً، ومردود ذلك، حسب معايير الربح والخسارة، كيفما كان التقييم.هناك ضرورة لفحص دقيق للتطورات فى العلاقات الأمريكية-السودانية قبل اتفاقيات كامب ديفيد، بقصد تقييم موقف السودان منها. وقد ادرج النائب دون بونكر فى وقائع الكونقرس، وثيقة اخرى إعدتها السفارة، عنوانها: "السودان: نموذج للسلام والتنمية فى افريقيا." علق بونكر فى تقديمه للوثيقة:-

"لقد تشرفت بلادنا اخيراً بزيارة خاصة من الرئيس جعفر محمد نميرى، رئيس جمهورية السودان الديمقراطية، وهو رجل فعل الكثير لاصلاح بلده ويقوده ليلعب الدور النشط للوساطة من اجل السلام فى افريقيا والشرق الاوسط. ولقد اعطت زيارته الكثيرين منا رؤية انجازاته الداخلية، وتطلعاته الاقليمية والدولية للسلام والوفاق. واعتقد باننا نفعل خيراً لو تأملنا بعضاً من تلك الانجازات، لنرى أى فائدة تقدمها لنا فى الولايات المتحدة، وأن نفكر ملياً فيما يمكن عمله لمساعدة هذا الرجل وأمته، لتحقيق الاهداف الانسانية التى تصدى لها السودانيون سواء من اجل مصلحتهم الذاتية أو مصلحة الانسانية جمعاء."(٣٧)

واكد بونكر على دور نميرى صانعاً للسلام على المستوى الداخلى والاقليمى. واشار الى ان نميرى كان الأول، وظل الزعيم العربى الاوحد الذى ايد اتفاقية سيناء الثانية؛ وكان قد دعا كل مواطنيه من اليهود السودانيين، ممنْ غادروا البلاد بسبب نزاع الشرق الاوسط، ان يعودوا مع توفير كل الضمانات لحقوقهم كمواطنين. واصبح السودان بفضل قيادته قطراً لا يفرق بين الناس بسبب العرق أو الدين. وكان السودان القطر العربى الاول الذى اعاد علاقاته الدبلوماسية مع الولايات المتحدة، والتى كانت قد فصمت بعد حرب الايام الستة عام ١٩٦٧. كما ان السودان قام بجهود مضنية للتوسط فى الصراع الاريترى فى اثيوبيا؛ هذا وقد استخدم نميرى مراراً مساعيه الحميدة لاطلاق سراح امريكيين، كنديين واوروبيين، كان يحتجزهم الاريتريون.

وابرز بونكر ايضاً التهديدات التى تعرض لها نميرى من اليمين المتطرف واليسار المتطرف، والمدى الذى وصله لتحدى قوى التطرف، فى تعاون مع الدول المعتدلة فى المنطقة. وقال بان السودان انضم الى مصر والسعودية فى تعاون، ليس فقط ضد التطرف فى المنطقة، ولكن فى جهود مشتركة لتحقيق التطور الاقتصادى والاجتماعى. "وقبل زيارته للولايات المتحدة، قابل نميرى الملك خالد والرئيس السادات ليؤكد هذا التعاون الاستراتيجي... وليطور المبادئ التى تلتقى فيها الولايات المتحدة مع هذه الدول الثلاثة."(٣٨)

ويختتم بونكر خطابه بنداء لمساندة ومساعدة السودان: "أعتقد بان هناك العديد من العوامل التى تجعل من السودان القطر الذى يجب أن ننظر إليه باهتمام دائم على انه قطر صديق. فهو اكبر قطر فى أفريقيا، وعالم عربى-افريقى مصغر للقارة، وهو مركز تحده ثمانى دول؛ ويتبع سياسة داخلية للعدل الاجتماعى، كفلت توافقاً بين عناصر متنوعة وعديدة فى القطر. ويصر السودان على أن يلعب دوراً بناءً فى تطوير السلام والتفاهم فى المنطقة والعالم. ولهذه الأمة سريعة الانجاز، فان عامل الزمن مهم وجوهرى، لذلك اعتقد ان زمن الفعل قد ازف."

ومن نتائج زيارة الرئيس، قيام مجلس رجال الاعمال الامريكى-السودانى كياناً مشتركاً يضم ممثلين للبلدين بقصد تنمية التعاون فى مجال الاستثمار الخاص. وقام المجلس على غرار ما تم بين المصريين والامريكيين، وقد أُعطى المجلس صلاحيات واسعة لاستكشاف مجالات التعاون المشترك، واقتراح الاصلاحات القانونية والادارية اللازمة، لخلق جو ملائم وجاذب للاستثمار الاجنبى. وتقرر اجتماع المجلس مرتين فى العام: مرة فى الخرطوم والاخرى فى واشنطن. وقدم المجلس الكثير لتحديد مجالات الاستثمار، بل وتحديد مشروعات بعينها. ولكنه لم يذهب بعيداً فى تحقيق اهدافه، قبل أن يغيُّر السودان من سياساته الداخلية. وكان للتحول الجديد فى السياسة، آثاره الضارة على الاستثمار الاجنبى والتعاون الدولى فى مجال التنمية.

لا تفسر العلاقات الثنائية الاقتصادية جيداً موقف السودان من اتفاقيات كامب ديفيد، لأن بعض الدول العربية ذات الصلات الاقتصادية الاوثق مع الولايات المتحدة، وقفت بصلابة مع الموقف العربى الجماعى. والملاحظ ان السودان كان البلد الوحيد الذى ساند كامب ديفيد. والسبب وراء ذلك الدعم يرجع للعلاقات الخاصة بين مصر والسودان والارتباط الوثيق بين ترتيباتهما الامنية. وكان لذلك الموقف ايضاً علاقة بالشئون السودانية الداخلية على ضوء اتفاقية اديس ابابا وتأثيرها على السياسة الخارجية. وقد تجلى ذلك فى عملية رسم السياسة، والشخصيات المساهمة فى صنع القرار، وفى المبادئ المجازة لدعم الاتفاقيات.

كان الرئيس نميرى فى طريقه الى الولايات المتحدة فى زيارته الثانية عندما تم توقيع إتفاقيات كامب ديفيد. لدى وصوله واشنطن سئل عما إذا كان يؤيد أو يعارض الاتفاقيات. اوصى نائبه ووزير خارجيته الرشيد الطاهر- احد القادة السابقين لجماعة "الأخوان المسلمون" ثم القومى العربى- بالاتفاق مع محمد محجوب الملحق الصحفى للرئيس والقومى العربى ايضاً، اوصى بل صاغ بياناً صحفياً يرفض اتفاقيات كامب ديفيد. وبصفتى وزيراً للدولة للشئون الخارجية كنت قد سبقت الرئيس الى واشنطن للتحضير للزيارة. عارضتُ البيان الصحفى المقترح بدعم من السفير عمر صالح عيسى، الذى خلفنى سفيراً بالولايات المتحدة. اعتقدتُ والسفير بأن رفض نميرى الواضح لما كان يُعتبر الانجاز الاكبر للرئيس الأمريكى المُضيف يُعدّ امراً شنيعاً وضاراً. وقبل أى اعتبار آخر، تمتع السودان حينها باعجاب العالم الغربى -والولايات المتحدة بشكل خاص- لأسباب اهمها انتهاج الطريق السلمى لحل مشكلة الحرب فى الجنوب. وجعلت تجربة المفاوضات من السودان قوة اعتدال وداعية سلام فى المنطقة. ومعارضة إتفاقيات كامب ديفيد تعدّ تناقضاً مع المبادىء التى خدمت قضية السودان فى السياسة الخارجية بفعالية. نصحنا الرئيس، تأجيل الحكم على الاتفاقيات، مبرراً ذلك بأنه سمع بها لتوه وإنه

بصدد توجيه مؤسساته لدراسة الموقف وتحضير التوصيات، لكى يتخذ قراره على ضوء الدراسات بعد رجوعه للبلاد. وكان ذلك هو الخط الذى اتخذه نميرى فى رده على الصحافة وعلى طلب الرئيس كارتر لدعم الاتفاقيات خلال محادثاتهما الرسمية.

كانت الزيارة كسابقتها ناجحة. لم تختلف الموضوعات الرئيسية لسياسة الرئيس، وخاصة موضوع تطوير التعاون الدولى، عما أُثير فى الزيارة السابقة. وربما عُرضت الموضوعات كأحسن ما يكون فى خطابه لغرفة "التجارة الأمريكية-العربية" فى لوس انجلس فى الخامس والعشرين من سبتمبر ١٩٧٨. ارتكز الخطاب على نتائج زيارته الاولى. والملاحظ بشكل خاص الطريقة التى نظّر فيها الخطاب لُمُثلٍ أصبحت فيما بعد وثيقة الصلة بتطوير سياسة السودان حول اتفاقيات كامب ديفيد. لاحظ الرئيس بأن المبادىء التى وجّهت، بل يجب ان توجّه علاقات السودان، ترتبط عميقاً بالقضايا الداخلية. وكان من الضرورى توضيح تلك المبادئ لتقدير سياسة السودان الخارجية اقليمياً وعالمياً. وتنحصر تلك المبادئ فى اتجاهين رئيسين- الأول، السلام والمصالحة، والثانى، التطور الاقتصادى والاجتماعى المتسارع. ووضّح الرئيس بأن التركيز على تلك الجوانب قد أملته الظروف الواقعية التى سادت السودان قبل ثورة مايو. بعدها قدم خلفية تاريخية، تبدو على ضوء الظروف الراهنة، وكأن التاريخ يعيد سيرته:

"كان العداء حينها المناخ السائد فى تنوعنا. عانت البلاد من حرب أهلية دامت سبعة عشر عاماً بين الشمال والجنوب. وتمزق الشمال نفسه بالطائفية والشقاق الحزبى. أُهدرت الموارد الضئيلة على الدمار، واصبح الناتج الاقتصادى ركوداً، إنْ لم يكن انهياراً. وصار السودان -الذى صُوّر دائماً بأن له دوراً هاماً فى ربط العالمين العربى والافريقى وداعية للسلم والتصالح الاقليمى- اصبح سبّة ومصدر إرباك للعلاقات العربية الأفريقية، واضحى ارضاً للعداوات.

كانت اسبقيتنا وضع حدٍ لتلك الحالة المؤسفة وتغيير ذلك الاتجاه المدمّر، لذا تحركنا بسرعة لتحقيق السلام فى اقليمنا الجنوبى بالتوصل لاتفاقية أديس أبابا الشهيرة فى عام ١٩٧٢.

بدأنا التحرك بفاعلية كدعاة للسلام والتصالح فى ذلك الجزء من العالم مدفوعين ومدعومين بالإنجازات الداخلية."(٣٩)

اتخذ نميرى رهاناً شخصياً خطيراً بتأييده لاتفاقيات كامب ديفيد، لأن العالم الغربى بشكل عام والولايات المتحدة بشكل خاص كانت تعتبر نميرى القوة الدافعة وراء انجازات السودان الباهرة. وكانت تلك هى الرسالة التى تلقاها نميرى من الرئيس كارتر ومن أمريكيين بارزين آخرين خلال زيارته الثانية للولايات المتحدة.

علق السناتور ديك كلارك رئيس لجنة مجلس الشيوخ الفرعية لافريقيا: "يقف السودان الآن نموذجاً للتصالح موضّحاً بأن الحلول السياسية ممكنة لمثل تلك المشاكل الداخلية التى تواجه العديد من الدول، رغم أن المجتمع السودانى يجمع فى داخله المسلم والمسيحى، العربى والافريقى. ويعدّ نميرى دافعاً لتطلعات كل الأمم الساعية إلى التغلب على الانقسامات الاثنية والعرقية أو الدينية والتى يمكن أن تكون مدمرة. وبتحقيقه للسلام في بلاده، وبسعيه ليلعب دوراً نشطاً فى الشئون العالمية، جعل نميرى من بلاده جسراً حيوياً يمتد عبر ثقافات العالم."(٤٠)

ووجّه عضو مجلس الشيوخ زابلوكى رئيس اللجنة الفرعية للمجلس للشئوون الافريقية حديثه إلى نميرى وعنه قائلاً: "اعطت محاولاتك الشجاعة ثمارها بانهاء الحرب الأهلية فى بلادك. ودفعت اتفاقيتك الشهر الماضى مع اعضاء المعارضة فى بلادك بعملية التصالح خطوات الى الأمام. وإلى جانب ذلك فقد جعلت من دستورك وثيقة حيّة تؤمن على حقوق الأنسان، والديمقراطية والقضاء المستقل."(٤١)

ركّز الرئيس كارتر فى لقائه مع الرئيس نميرى على دور السودان فى تحقيق السلام؛ وعلى تلك الارضية طلب من نميرى مساندة اتفاقيات كامب ديفيد. ولكن سبق واجّل نميرى قراره لحين دراسة الإتفاقيات والوضع بواسطة مؤسسات المايوية. وعملياً وقفت كل المنظمات والمؤسسات -الجيش، جهاز الأمن القومى، الاتحاد الإشتراكى، المجلس الوطنى ووزارة الخارجية- وقفت مؤيدة ومتضامنة مع موقف الرفض فى العالم العربى. حينها طلب منى الرئيس تحضير دراسة مستقلة، تعكس تقييمى وتوصياتى الخاصة. واستغل نميرى ذلك التقرير كأساس للتصريح عن سياسته.

وبما أن تأييد السودان لاتفاقيات كامب ديفيد، كان يشكل الأساس الوحيد الاكثر اهمية للصداقة الحميمة مع الولايات المتحدة؛ وبسبب اهمية تلك الصداقة للصفة الثنائية المفترضة للسودان الافريقى العربى، يستحق تصريح الرئيس الفحص الدقيق.(٤٢) بالطبع لم يَستغِل تصريح الرئيس ولا التقرير الذى انبنى عليه، الصلح الداخلى كأساس وحيد لتأييد اتفاقيات كامب ديفيد؛ بل على العكس تماماً، شكّل الكثير مما يجرى فى الشرق الاوسط مبرراً كافياً للتأييد. بدأ كل من التقرير والتصريح بطرح عدد من الاسئلة الدقيقة:- بعد اربع حروب متتالية كانت خسائر العرب فيها اكبر من مكتسباتهم، وبعد تقدير الوضع العالمى الضاغط، أما كان التفاوض من اجل السلم افضل من اللجوء للحرب كوسيلة لتحقيق الاهداف العربية؟ واذا كان الامر كذلك، هل كان ممكناً للعرب تحقيق تسوية سلمية على اساس مبادىء مسبقة لا تسمح بالمساومة أو التنازلات؟ وهل يُعدّ الالتزام الجماعى غير المساوم على التفاصيل، للاستراتيجية العربية، من اجل تحقيق كل الاهداف

العربية فى وقت واحد، مدخلاً واقعياً لتسوية تفاوضية؟ وبالنظر الى التدهور المستمر للموقف العربى منذ عام ١٩٤٨ والذى ادى الى تعدد المطالب العربية، أليس من *المفهوم والأجدى بالنسبة للاكثر تضرراً السعى* لتحقيق الاهداف الممكنة فى اقرب وقت ممكن، كخطوة نحو الاهداف النهائية؟ وإذا ما اتضح بأن منْ لديهم اهداف بعيدة المنال يقفون حجر عثرة امام من لهم **اهداف ممكنة التحقيق**، فهل يعنى ذلك فى حد ذاته اختلافاً، أو على الاقل، تضارباً **فى المصالح يمكن أن يؤدى** لاختلافات فى استراتيجيات الاطراف المتعددة؟

وبناءً على تلك الأسئلة اسس نميرى أراءه **لاتفاقيات كامب ديفيد، كرد فعل لموقف** العرب كما عُكِس فى دراسات المؤسسات، **ومواقف المعسكرات الايديولوجية، خاصة** الولايات المتحدة والإتحاد السوفيتي. **ولغرض هذه الدراسة تجدر الأشارة لبعض** التصريحات بالتفصيل **حول الدور الذى كان متوقعاً أن يلعبه أو يجب أن يقوم به** السودان "**كنتاج طبيعى لسياسة السودان الداخلية وتوجهه الأقليمى والعالمى من** اجل قضية السلام والطرق السلمية لحل النزاعات؛ **التوجّه الذى جعل السودان** مرموقاً فى نظر العالم الخارجى."(٤٣)

لم تمثل التقديرات الداخلية للسياسة المحتوى الاكبر للخطة، بل كانت عاملاً مساعداً اضافياً. والسؤال المُلّح، على كلٍ، هو ما إذا كان ذلك العامل المساعد -الذى مكّن صانعى القرار السودانيين من رؤية الموقف بصورة تختلف عن العرب الآخرين - ممكناً تأثيره دون المتغيرات الداخلية ومساهمة منْ كانت تلك المتغيرات تشكّل اهمية محورية بالنسبة لهم.

اتخذت الدراسات موقفاً مؤسساً على الحجة القائلة بأن السودان كقطر عربى، يجب ان يتبع الموقف العربى الجماعى. وتناقضت تلك الأسباب بحدة مع الأسباب التى بُنى عليها التأييد لاتفاقيات كامب ديفيد حسب المنظور الداخلى. أبرزت الدراسات المؤسسية لمايو النقاط التالية: للسودان التزام صارم بالاهداف العربية والاستراتيجيات المتفق عليها فى قمتى الجزائر والرباط؛ وترأس السودان لجنة التضامن العربى وبذل مجهودات عظيمة لإعادة وحدة الجبهة العربية؛ كما سبق واعلن السودان تأييده لقضايا التحرر؛ مع موقف نميرى كرئيس لمنظمة الوحدة الافريقية وما يتطلبه ذلك من مسئولية لمتابعة تنفيذ قرارات المنظمة؛ ويلتزم السودان بمقررات ثورة مايو والمنظمات العالمية وايضاً بالإتفاقيات والمعاهدات الدولية. كما يلتزم السودان بخدمة المصالح القومية والاقليمية عبر ترتيبات مثل برنامج التكامل مع مصر والتعاون الاقتصادى مع الدول العربية الاخرى.

وتأسيساً على تلك المبادىء والاعتبارات خلصت الدراسات المؤسسية بتقييم سلبى لاتفاقيات كامب ديفيد. وحاججت بأنه بينما أيد السودان فى البداية مبادرة

السادات على امل أن تكون بديلة لأهداف العرب، برهنت المبادرة على فشلها وادت الى الانقسام الخطير فى العالم العربى ، وعليه كان دور السودان العمل على رأب صدع الوحدة العربية وحشد الجهد المشترك كضمان وحيد لتحقيق الأهداف العربية. اقرت تلك الدراسات بأن كامب ديفيد تمثل مجهوداً صادقاً من اجل السلام، وتخلص الى أن نتائجها لم تحقق حتى ادنى المطالب العربية، مما يفسر رفضها بواسطة غالبية الدول العربية، وعزل مصر عن القضية العربية؛ التطور الذى حرم النضال العربى من عنصر حيوى لتحقيق أهدافه. وأوصت الدراسات بعقد قمة عربية لاعادة تحديد الاستراتيجيات التى يمكن أن تقابل بفعالية تحديات الوضع.

بينما اعتبرت الدراسات اقتراح العراق، الداعى بتوسط السودان والسعودية لاعادة السادات إلى الصف العربى، كاقتراح غير عملى، ايدت الاقتراح الاردنى بأن يسعى السودان لاقناع السادات تأجيل التوقيع على الاتفاقيات مع اسرائيل الى ما بعد مؤتمر قمة بغداد. وهكذا اتسقت تلك الدراسات بصورة لصيقة مع الموقف العربى ورأت الدور الخاص للسودان، بصورة عامة، من خلال النظرة الجماعية للاستراتيجية العربية.

رأى تقريرى، والذى على اساسه اصدر نميرى تصريحاته، دوراً للسودان من منظور مختلف، ذكر التقرير بأن للسودان دوراً إيجابياً مركباً ومعقداً خلاف الدور النمطى للاستراتيجية العربية الجماعية. وينبع ذلك الدور من الوضع الداخلى للسودان وانجازاته، خاصة فى مجال ما احدثه من توافق وانسجام، برغم الاختلافات، عبر المفاوضات والتصالح ولَم الشمل والوفاق. لم تبدل تلك الانجازات وضع السودان الداخلى إلى مجتمع سلام ووحدة واهتمام بنّاء بالتنمية فحسب، بل اهلّت البلاد لتعلب دوراً نشطاً من اجل السلام والاستقرار فى المنطقة. وتمكّن السودان من التحرك فى الدوائر الافريقية والعربية والعالمية الاخرى ليلعب الدور المرتقب كجسر بطريقة اكثر فاعلية مما كان ممكناً عندما كان السودان ممزقاً بالنزاعات والاضطرابات العرقية، الثقافية، الدينية والسياسية. اضاف الرئيس كلماته الخاصة لتعديل التقرير الاصلى فى النقاط التى تشير لدوره الشخصى والى الطريقة التى يُنظرُ بها اليه فى الخارج، والتى كانت محرجة له ليذكرها شفاهةً:

"نقرر سياساتنا على أساس تلك المقدمة المنطقية وليس كتابعين للموقف العربى الجماعى. بل خلافاً لذلك، يجب أن نمسك بزمام القيادة، ولا يجب أن نكون متصلبين نجّمد مواقفنا. أطلب من كل المواطنين الاطلاع على المجلات والصحف الصادرة فى الخارج لادراك واستحسان صورة السودان فى الخارج؛ فالسودان هو القطر الذى نجح فى حل مشكلة الوحدة الوطنية وخطط للنمو الاقتصادى والاجتماعى. وخطا السودان أبعد من ذلك ليساعد الاخوة ودول الجوار للتغلب على

مشاكلهم الوطنية. إنه السودان الذى نود له موقفاً شجاعاً، السودان الذى يقدّر الامور ويتخذ القرار على ارضية وطنية وليس على اسس ومواقف اجنبية."(٤٤)

ويستغل تصريح الرئيس التقرير الاساسى عندما يتناول مواقف القوى الكبرى، ليساند دونما أى تردد دور الوساطة الذى تقوم به الولايات المتحدة فى نزاع الشرق الاوسط:

"واعتباراً للخيار الصعب المتعلق بكامب ديفيد: بمساندة البدائل السلمية لحل النزاع أو استمرار تفاقم المواجهة العسكرية؛ فليس هناك ادنى شك فى أن الولايات المتحدة تقف إلى جانب الخيار الاول بالتزام اكبر، بينما يساند الاتحاد السوفيتى الخيار الثانى .... ولأسباب التزامنا بالمبادئ وبغرض كسب مزيد من القبول والاستحسان لدور السودان البناء فى المنطقة وبالتالى تحقيق الدعم لهذا الدور، يجب علينا اتخاذ موقف يعكس واقع حالنا، الوقفة التى يجب أن نكون على استعداد للتضحية من اجلها، إذا ما تطلب الامر، مع ادراكنا بأنه وعلى المدى البعيد سوف يسود الاعتدال والتصالح والجهود البناءة."(٤٥)

ولم يكن تأييد السودان لاتفاقيات كامب ديفيد بدون شروط وتحفظات. أوضح التصريح بجلاء بأنه وفى الوقت الذى يساند فيه السودان الجوانب الإيجابية لكامب ديفيد، إلاّ أنه من الواجب مواصلة انتقاد الاوجه السلبية بطريقة بناءة والعمل على تطوير عملية السلام التى بدأ تنفيذها؛ وأن على الولايات المتحدة أن تدرك المسئولية الكاملة التى تصدت لها من أجل السلام فى الشرق الاوسط. وما لم تبد اسرائيل تعاوناً جديراً بالاهتمام، أو إذا لم تُوجّه لتكون اكثر استجابة، فإن رد فعل المتطرفين بالتالى سوف يجد المبررات وسوف تتراجع فرص تحقيق السلام مما يضرّ بمصالح الاطراف المرتبطة بالنزاع، بما فيها الولايات المتحدة. كان الرئيس عند تقديمه لتصريحاته للمكتب السياسى وللأمة واضحاً ومقنعاً فى عرض موضوع مساندة اتفاقيات كامب ديفيد. وحتى اولئك الذين عارضوا الإتفاقيات تلقوا تصريحاته بالاستحسان. وللمفارقة، فقد صارحنى السفير المصرى فى السودان، بصفتى وزير دولة بوزارة الخارجية، بأنه ما كان لمصر نفسها أن تصدر تصريحات بتلك القوة فى الدفاع عن كامب ديفيد. أثنى احد اعضاء المكتب السياسى على التصريحات ولكنه عبّر عن شكوكه فى أن تكون معّدة بواسطة مصادر مصرية، أو بواسطة المخابرات المركزية الامريكية؛ ولم يكن يرى منْ هو اقرب الى الرئيس ليعدّ مثل تلك التصريحات. وعلى العكس من ذلك، فقد اسرّ لى أبيل ألير، نائب رئيس الجمهورية ورئيس حكومة الاقليم الجنوبى، الذى استحسن تسلسل الافكار والحجج الداعمة للتصريحات، أسرّ لى بأنه يرى "ظلى" وراء تصريحات نميرى. وهكذا، فقد كان الموقف من كامب ديفيد حدثاً اثّرت فيه سياسة الجنوب تأثيراً مباشراً على قرار هام فى السياسة الخارجية.

التحولات في المواقف الداخلية:

بالرغم من التزام الرئيس نميرى القاطع بمبادئ السياسة الخارجية القائمة على الانجازات الداخلية، عملت التطورات الداخلية اللاحقة على التخلي عن تلك المبادئ تدريجياً. وكان، بعض ذلك، بسبب الضغوط السياسية لليمين المعارض، مع التركيز على استغلال الدولارات البترولية من الدول العربية لدعم الاطروحات العربية الاسلامية في السودان.

أُجبر نميرى بعد فشل الانقلاب اليميني عام ١٩٧٦، على تقديم تنازلات بذرت ما نتج عنه في نهاية المطاف انقلاب اساسي على السياسة. كان نميرى حينها مهزوزاً غير واثق من نفسه، خاصة عندما فشل في مفاوضات ترحيل وتسليم زعيم المعارضة، الصادق المهدى، الذى سبق وحوكم غيابياً بالإعدام.(٤٧) وظل الصادق طليقاً وآمناً في اراض اجنبية، مُقسماً بمحاولة اخرى للاطاحة بنميرى، الذى كان قلقاً لفشله في القاء ألقبض على الصادق المهدى. ولكن وبعد عام واحد فقط من الانقلاب المجهض، ادهش نميرى الأمة باعلانه التوصل لاتفاق مع الصادق. وفتح ذلك الاتفاق الباب واسعاً امام جماعات المعارضة اليمينية للاشتراك في حكومة مايو، مع الانحراف المنظّم المدروس بها في إتجاه الاصولية العربية الاسلامية، المتناقضة مع مبادئ اتفاقية اديس ابابا؛ مما أدى الى استئناف العداوات في علاقات الشمال والجنوب. وكان التحول في السياسة عملية هجوم من الداخل تعمل بدهاء لتقويض اسس الصلح بين الشمال والجنوب التى امنتها اتفاقية اديس ابابا.

بالرغم من أن المصالحة بين نميرى والصادق المهدى قد اشركت مجموعات المعارضة في السلطة، وكان ممكناً أن تصبح عاملاً بناءً لتوسيع قاعدة الاجماع، إلاّ انها شرعت في دعم مخططات تعمل لعزل وابعاد الجنوب. كان بونا ملوال وزير الثقافة والاعلام من بين الذين انتقدوا سياسة المصالحة واستقال بذلك من منصبه. رأى بونا ملوال في اشراك تلك العناصر اليمينية في الحكومة والمؤسسات والهيئات المايوية الاخرى، بداية النكوص عن السياسات التصالحية مع الجنوب. وكتب بعدها "وبدلاً من أن تكون المصالحة مع اليمين تضميداً للجراح، كما اراد لها نميرى، يبدو انها افرزت تأثيراً مغايراً تماماً. وبرزت قضايا من شاكلة التعدد الحزبي، والطائفية، ودين الدولة الرسمي، مع اعتبار الاسلام عند البعض جزءاً اصيلاً لا يمكن فصله عن السياسة الوطنية. وكان العديدون قد املوا بأن تتخلص البلاد وتترك وراءها كل تلك الشعارات التقليدية البالية. لقد اطلت تلك القضايا مرة اخرى لتصبح مجالاً للجدل الحاد."(٤٨)

ومؤخراً، كتب أبيل ألير، نائب نميرى ورئيس الحكومة الأقليمية "يمكن أن

تستحق المصالحة الثناء، ولكن اقرارها على حساب الجنوب ووحدة الشمال والجنوب يُعدّ امراً حقيراً.... لأن للاحزاب التى انضوت الآن تحت مظلة [الجبهة الوطنية المعارضة] سياسات محددة نحو الجنوب تؤمن بها من مدة وقبل قيام ثورة مايو. كانوا:

(١) يعارضون قيام الأقليم الجنوبي الموحّد، ويفضلّون خلافاً لذلك، قيام ثلاثة أقاليم، لأن مثل هذا الترتيب يُوفّر فرصاً أوسع لاستغلال كل منها ضد الآخر

(٢) يعارضون الدستور المدنى، مفضلّين الدستور الإسلامى.

(٣) يعارضون الترتيبات الأمنية المتفق عليها والمضمنة فى "قانون الحكم الذاتى الاقليمى" عام ١٩٧٢، والتى رأوا فيها امكانيات تحصل الجنوب على قوة سياسية اعظم.

(٤) يرفضون اختيار رئيس الاقليم الجنوبى بواسطة المواطنين فى الجنوب، مفضلّين تعيينه بواسطة رئيس الحكومة المركزية. كما وإنه، وحسب دستورهم المقترح، الالتزام بأن يكون رئيس الدولة مسلماً، مما يقفل الطريق امام تطلع الجنوبيين لرئاسة جمهورية السودان. والهدف من وراء ذلك الموافقة الرئاسية على الاجراءات الراهنة، والتى يتم بمقتضاها شَغْلُ كل الوظائف القيادية فى الجهاز الحكومى بواسطة أشخاص من اقليم معيّن من البلاد.

(٥) ويقفون ضد الارتباط المالى بين الاقاليم والحكومة المركزية والذى يهدف الى تقوية موقف الاقاليم الاقتصادى. وهذه الاعتراضات، فى واقع الامر، كانت مضمنة فى اتفاقية بورتسودان للمصالحة عام ١٩٧٧، بين نميرى والصادق المهدى ممثلاً للجبهة الوطنية."(٤٩)

واستناداً الى أبيل ألير، أعطت الجبهة الوطنية، وبخاصة "الاخوان المسلمون"، الرئيس نميرى انطباعين محددين ساهما فى خرقه لاتفاقية اديس ابابا فيما بعد. كان الانطباع الاول يشير الى أنه سيجد الدعم الكامل من القوى السياسية في الشمال إذا ما أعاد النظر وأجرى تعديلات هامة فى اتفاقية اديس ابابا، التى، كما كانوا يعتقدون، تُضعِف السيادة الوطنية. والانطباع الآخر: بأنه إذا ما اصدر نميرى الدستور الاسلامى فإنه سوف يصبح بذلك القائد السودانى الاعظم فى تاريخ البلاد، وسوف يسترد تأييد الغالبية العظمى من المواطنين فى شمال السودان.(٥٠)

وكما رأى منصور خالد: "فإن ما يسمى بالمصالحة الوطنية لم يقدم ولو القليل النافع للجنوب. وفى واقع الأمر، وعلى المدى الطويل، كان لعودة العديد من السياسيين الرجعيين، الذين كان يُعتَقد خلال السنوات القليلة الماضية بأنهم قد اندثروا، اثر ضار على المصالح الجنوبية والوطنية."(٥١)

ظلت صورة نميرى ايجابية فى الدوائر الاجنبية حتى عندما كانت اسس سياسته

للجنوب تتعرض للانهيار، واصبحت مكانته المرموقة خارجياً تنفصل وبصورة متزايدة عن سجل ممارساته الداخلية. ونتيجة لمساندة نميرى لاتفاقيات كامب ديفيد -رغم أنها كانت مستمدة من السياسات الداخلية وكان مغلوماً بأنها كادت أن تكون قراراً شخصياً -تنامت علاقاته مع الولايات المتحدة بصورة أقوى. وبسبب مواقف نميرى نُظِر إلى السودان، أكثر من أى وقت مضى، كحليف استراتيجى للغرب، واحتل المقام الثالث بعد اسرائيل ومصر كمستفيد من العون الأمريكى. عانت البلاد، على كل، الكثير جراء موقفها من كامب ديفيد فى العالم العربى؛ توقف الدعم المالى العربى، وتصاعدت التهديدات الارهابية خاصة من العراق. وكان رد فعل العرب حاداً بدرجة جعلت نميرى متردداً فى موقفه من كامب ديفيد، مستغلاً التعابير المطاطة فى خطابه حسب الظروف ونوعية المستمعين. أصبح نميرى غامضاً وغير حاسم، الى درجة جعلته يسحب سفيره من مصر بحجة تعيينه فى وظيفة حكومية اخرى.(٥٢)

على كل، اعتمد الاستحسان المستمر والدعم القوى لنميرى من الولايات المتحدة، فى الاساس، على مساندته لاتفاقيات كامب ديفيد ولموقفه المعادى للشيوعية ايضاً. اصبح دعم الولايات المتحدة لنميرى كصديق وحليف امراً شخصياً، منفصلاً عن المُثل التى اكسبته ونظامه صورة ايجابية فى المقام الاول. وفى نهاية المطاف، لم يشغل نميرى باله بمتابعة اهدافه الداخلية، بل شكّلت عداواته، لاثيوبيا منقستو الماركسى ولليبيا القذافى المعادية للغرب، الاساس لكسب صداقة وتعاون الولايات المتحدة.وبما انه صار اكثر اعتماداً على الولايات المتحدة واقل التزاماً باطروحاته الداخلية، فقد اصبح اكثر عزلة واقل شعبية داخل بلاده.

علق هوارد وولب رئيس اللجنة الفرعية لمجلس النواب الامريكى للشئون الخارجية فى جلسة استماع فى ٢٨ مارس ١٩٨٤، قائلاً "تحصل السودان فى السنوات الاخيرة على ٢٠ إلى ٢٥٪ (فى المائة) من مجموع المساعدات الامريكية المخصصة لافريقيا، وتسلم ثلث المساعدات الامنية الامريكية لافريقيا المرصودة لدعم الاستقرار السياسى للدول الصديقة. ومع هذا، يبدو للمراقبين العديدين بأنه وبرغم المساعدات الضخمة من الولايات المتحدة، وصندوق النقد الدولى، والبنك الدولى والعرب اصبح النظام السياسى السودانى مهزوزاً بصورة متزايدة ومنحدراً نحو هاوية الحرب الأهلية."(٥٣)

بينما عبّر بعض زعماء مجلس الشيوخ الامريكى بقلق حذِر عن حجم واستخدام اموال المعونة الامريكية المخصصة للسودان، إلا انهم ظلوا مساندين لنظام نميرى. ولمّا اصبحت ايام النظام معدودة، (اطاحت الانتفاضة بنظام نميرى بعدها بعام واحد فقط) اجرى نويل كوتش نائب مساعد وزير الدفاع تقييماً للموقف كان ايجابياً

وتفاؤلياً بدرجة مدهشة يقول فيه:"فى السودان حكومة مستقرة نسبياً، لها امكانات اقتصادية هائلة، معتدلة سياسياً، وغربية التوجّه. ظل نميرى مُفضّلاً لخدمة أهداف السياسة الامريكية فى الشرق الاوسط، والقرن الافريقى وفى افريقيا بشكل عام، (ومن امثلة ذلك، سند كامب ديفيد، دعم مصر، الدور الايجابى فى منظمة الوحدة الافريقية، مجهودات الدعوة للسلام فى الصحراء الغربية، ومقاومة مخططات ليبيا فى تشاد). ويشارك السودان الولايات المتحدة نظرات عامة مشتركة حول العديد من القضايا العالمية والاقليمية، ويدعم السودان موقف امريكا فى جهودها لمجابهة النفوذ السوفيتى والليبى فى المنطقة."(٥٤)

وللمفارقة، بالرغم من انحسار شعبية نميرى فى العالم العربى وتوقف الدعم المالى العربى الرسمى، ظل السودان معتمداً دون فكاك على الدولارات البترولية عبر مصادر عديدة غير حكومية، كانت تدعو وتدعم الهوية العربية الاسلامية فى البلاد على المستوى الشعبى. لا يمكن التحقق واحصاء حجم الاموال الواردة من تلك الدوائر العربية ولهذا تصعب مقارنتها بالاموال المتحصل عليها من الولايات المتّحدة والمصادر الاخرى. على كلٍ، كان مجمل الاموال المتدفقة من المصادر العربية يفوق بكثير ما وصل من الغرب. وكان ذلك التدفق السخى مُبَرَراً بسبب دعم الهوية العربية الاسلامية. وبصرف النظر عما إذا كانت الاموال مخصصة للاستثمار أو فى شكل مِنح، شعر السودانيون بأنها تعد شأناً عائلياً. أما نظرة العرب فقد اختلفت تماماً.

تدفقت الدولارات البترولية العربية للسودان عبر القنوات الرسمية والخاصة. وبدأت القنوات الرسمية بين الحكومات العربية وحكومة السودان تجف بعد مساندة نميرى لكامب ديفيد. بعدها وصلت الأموال عبر قنوات غير رسمية وخاصة عبر الاصوليين الاسلاميين، والهيئات القومية العربية الملتزمة بالتوجّه العربى الاسلامى فى السودان، مما جعل حصرها ومتابعتها امراً صعباً. ومن المصادر الخاصة الاخرى التى صعب متابعتها والمؤيدة للتوجّه العربى الإسلامى كانت تحويلات العاملين السودانيين فى دول الخليج الفارسى. ومهما كان هؤلاء العاملون، من ذوى الميول العربية الاسلامية، أو من المتأثرين بتلك التوجهات من مناخ عملهم، فانهم انتهوا الى تحويل اموالهم عبر مؤسسات داعمة لتوجهات العروبة والاسلام. وبالرغم من تنوع القنوات والاهداف كان للدولارات البترولية اثرها الهام على المظاهر الداخلية للهوية الوطنية، والمصالح المرتبطة بها؛ وتداعيات ذلك على سياسة السودان الخارجية.

استفاد حزب "الاخوان المسلمون" المعروف الآن بأسم "الجبهة القومية الاسلامية"، اكثر من غيره من هذه المصادر الخارجية بصورة مكثفة وثابتة. وكانت

رسالتهم متعددة الوجوه: محاربة الشيوعية، واستلام السلطة الساسية، خاصة من القوى الطائفية الحزبية المنافسة، واقامة دولة اسلامية فى السودان، كخطوة اولى نحو اعلاء ودعم قضية الاسلام فى افريقيا والشرق الاوسط.

لم يكن واضحاً، ما إذا كانت مصادر التمويل العربية الاسلامية مدفوعة اصلاً لتمويل الدعوة ونشر الاسلام فى السودان وافريقيا، أم كانت موجهة الى فرص الاستثمار، حين استغلت الجبهة القومية الاسلامية ذلك التمويل بذكاء ووجهته لخدمة الهدفين. وإذا ما نُظر إلى تجربة الجبهة القومية الاسلامية مع الدولارات البترولية من دول الخليج، كجانب واحد فقط من صورة عامة واسعة تسعى الدول العربية البترولية الغنية فيها اعادة استثمار دولاراتها عبر البنوك العالمية، يبرز بذلك سبب للاعتقاد بأن توقعات المُستثمر الاجنبى، فى علاقته بالمتلقى للاموال المُستثمرة فى الداخل، ربما لا تكون متطابقة. بينما كان السودانيون يتوقعون بأن تكون هويتهم العربية الاسلامية مصدر جذب للدولارات البترولية العربية، ظلت نوايا ومقاصد المُستثمرين العرب تركّز اكثر فى الاستثمار التجارى مقارنة بقضايا دعم العروبة والاسلام. على أية حال، تداخل الجانبان وتوافقا واصبحا يدعمان بعضهما.

كانت لبونا ملوال، بوصفه وزيراً للاستعلامات، علاقة وثيقة بالاستثمار العربي فى السودان. وكان يشعر بأن السودانيين كانوا يرزحون تحت خطأ تصورهم بالاعتقاد، بأن مجرد التركّيز على هويتهم العربية الاسلامية يمكن أن يجذب المستثمرين العرب ودولاراتهم البترولية. وتحت تأثير ذلك التفكير، اعتبروا انفسهم اكثر عروبة، خلافاً للحقيقة؛ ادعاء لا لزوم له، متطاولين ومدّعين لانفسهم دوراً خاصاً للقيام به لاعلاء راية الاسلام فى افريقيا. وكتب بونا ملوال:-

"طيلة الفترة التى قضيتها فى الحكومة المركزية فى وزارة الثقافة والاعلام تمكنت من اكتشاف قدر من الشعور بعدم الارتياح فى العالم العربى عندما كان يُلوّح بموضوع الهوية العربية الإسلامية للسودان فى المناقشات الاقتصادية. كان العرب ميّالون لفصل قرابتهم الدينية والعرقية مع السودان عن مصالحهم الاقتصادية. وبالرغم من أنه وخلال الفترة الاخيرة من حكم نميرى، اصبح للبُعد الاسلامى والعربى اليد الطولى كآلية إقتصادية فى ايدى اشخاص داخل الحكومة السودانية، وبات الامر أن باع البعض انفسهم على تلك الاسس. ولم تستفد خزانة الدولة من المزايا المتحصل عليها عبر قنوات الدين والثقافة، بل كانت الجبهة القومية الاسلامية هى المستفيدة، مما جعلها قوة سياسية فعّالة خلال ١٩٧٧-١٩٨٣. ما فعلته الجبهة القومية الاسلامية لم يقف عند حد البناء الداخلى والتنظيم السياسى بل تعداه الى اقامة نظام اقتصادى داعم لحزبهم...وبهذا كان دمج السياسية بالدين، الثقافة والاقتصاد امراً داخلياً، وسودانياً اكثر منه خارجياً. وفى واقع الامر، لا اتذكر

مطلقاً، أن منح مستثمر عربى أو حكومة عربية مالاً لخزينة الدولة السودانية من اجل فرض نفوذ سياسى داخل البلاد."(٥٥)

يلاحظ بونا ملوال ما يلى فيما يتعلق بتفكير السودانيين وتركيزهم على جاذبيتهم للعالم العربى على اسس عرقية، وثقافية وايديولوجية دينية، خلافاً للاعتبارات الاقتصادية البحتة:

"كنا دائماً واعين ومنتبهين لهويتنا العربية كمدخل لتعزيز موقفنا.. كنا نشعر دائماً كصناع للقرار، بأنه إذا ما عرّفنا أنفسنا كعرب ومسلمين فإن المزيد من المال سوف يتدفق على السودان. ولا انكر بأننا قد اصبحنا رهائن نظرتنا الايديولوجية تلك، وربطناها بقراراتنا وتصرفاتنا الاقتصادية.

وفى العديد من الحالات، عندما كنا نود القيام بنشاط اقتصادى، كان اول ما نفكر فيه... الذهاب الى السعودية أو الكويت لنطلب منهما باسم العروبة والاسلام أو باسم "سلة الغذاء" وكنا نتحصل على الاموال.

لن احدد نسبة مئوية لتقدير المدى الذى تحولت به هويتنا نحو الشرق، فى اتجاه الخليج، بسبب تأثيره المالى علينا. ولكنى اقر بأنها نسبة عالية. واصبحنا دون شك مَدِينينَ لهم بالفضل... ولهذا اقول بأن موقفنا العربى كان يتشكّل حسب اعتبارات اقتصادية، اكثر من أى شأن أخر."(٥٦)

تشير تلك الملاحظات بأن الهوية العربية فى السودان تمثل طموحاً أقوى مقارنة بالعالم العربى. فالسودانيون "العرب" يتشبثون بالإنتماء للعروبة، بينما لا يبدى العرب الآخرون ذلك الحرص لضمهم، أو الانشغال بهم. وربما يكون لعدم التوازن هذا علاقة بافراط فى المشاعر يؤكد التوجّه البعثى أو الأصولى فى السودان، وربما فى بعض المناطق الهامشية الأخرى تجْاه أصل ومركز الهوية العربية الاسلامية داخل اطْارها المركّب عرقياً، ثقافياً ودينيا.

والامر الاكثر تناقضاً فى الصلة مع العالم العربى يعبّر عنه تدفق القوى العاملة السودانية، بما فيها من هجرة للعقول إلى دول الخليج.(٥٧) وبينما تظل الاعتبارات الاقتصادية الدافع الواضح للهجرة، الا أن السودانيين يميلون دون شك لاستغلال هويتهم كعرب ومسلمين. ومع الدوافع الاقتصادية البحتة، كانت لصلات العرق الثقافة والدين ايضاً وبالتأكيد قدراً من التأثير للترحيب بهم في دول الخليج. ومع هذا، اصابت السودانيين خيبة الأمل بسبب المعاملات العرقية من جانب أقرانهم العرب القائمة على سواد لون بشرتهم، رغم رؤيتهم لذواتهم كعرب عرقياً وثقافياً ورغم الافتراض بأن الاسلام لا يميّز بين الناس على اساس لون بشرتهم. ورغم هذا، ادت الضغوط الاقتصادية لتحملهم وكبح جماح كرامتهم وعزتهم السودانية بانحناء غير معهود.

مــوروث ثــورة مايـــــو:

ما ورد اعلاه عن ثورة مايو يوضح بجلاء بأنها قد فتحت ابواب السودان لدول الخليج على اساس انتمائها للعالم العربى. وكانت ايضاً مرحلة متفردة فى الطريقة التى تمكنت بها من لم شمل السودانيين فى وحدة مشهودة للهوية والهدف.

تُعدّ شهادات الاشخاص المرموقين، الذين شاركوا فى التنظير وادارة نظام مايو، ثاقبة ومتعمقة. وتُعتبر ذكريات بونا ملوال كوزير للثقافة والاعلام كاشفة، خَاصة عند تركيزها على دور الجنوبيين فى صياغة سياسة عربية-افريقية اكثر توازناً محلياً وعالمياً.

"اتصفت السياسة الداخلية دائماً بالشعارات المُتملقة والوعود الكاذبة بدرجة كبيرة. ولهذا اصبحت مسميات السودان العربى-الافريقى، أو السودان العربى، أو السودان الافريقى، الفاظاً يمكن لأى حكومة استعمالها دون اعتبار أو اهتمام كبير لمضمونها السياسى وتطبيقها. وما حدث خلال وجودنا فى الحكومة هو أن بعضنا كان ينظر بصورة جادة لمضمون تلك المسميات السياسية ويعطيها معانٍ وتوجهات عملية. وفيما يختص بى فى وزارة الثقافة والاعلام، اعتبرت الثقافة السودانية على انها: عربية، اسلامية؛ وافريقية غير اسلامية المضمون. وتم تنفيذ ذلك التوجّه تحت اشرافى ولم يتساءل احد عن توجيهى للوزارة.

وما حدث بعد تركنا الوزارة، واستلام آخرين لها، هو أن ما سبق وحاولنا انجازه لكى يحقق توازناً ويضع البلاد فى طريق وسطى، اصبح هدفاً لمن ارادوا التوجّه فى الطريق العربى أو الاسلامى.

لقد تم طمس ومحو كل ما عملنا من اجل تحقيقه تقريباً بعد تركنا الحكومة. وكمثال لذلك: اعتدنا فى وزارة الثقافة والاعلام اقامة مهرجان ثقافى سنوى لتكريم الشعراء والفنانين والكتّاب من الشمال والجنوب من بين العناصر الجنوبية والعربية... وكانت لدينا فرقة الفنون الشعبية التى كانت تمثل كل ارجاء السودان. ووصلنا الى الحد الذى تمكّن فيه الفنانون من الشمال تأدية اغانى ورقصات القبائل الجنوبية، كما كان يحدث العكس. تم الغاء كل ذلك خلال اسبوع واحد تقريباً من مغادرتى الوزارة. ولم تعد هناك فرقة للفنون الشعبية. وكوزير لم اكن اسمح للمذيعين بدء اذاعة الاخبار بقراءة من القرآن، واصبح ذلك امراً متبعاً الآن. وحدث تبديل لمجهودات استمرت لمدة سبع، ثمانى أو عشر سنوات، أُزيل كل ذلك. وهذا يجرنا، حقيقةً، الى الاشكال الذى ظللنا نناقشه -وهو استغلال السلطة-؛ وتعتبر طريقة ادارة السلطة بذلك اساس المشكلة فى السودان. ولا يتعلق الامر بهوية مواطنيه، بل بمنْ يُمسِك بزمام السلطة، ويحجب عن الشعب السودانى هويتهم

الحقيقية، وحقهم فى التعبير. وهذا هو جوهر المشكلة".(٥٨)

وفى حجة بونا ملوال القائلة بأن الأمر لا يتعلق بالهوية وانما باحتكار السلطة، لَفتٌ للانتباه إلى حقيقة استغلال الهوية بواسطة منْ هم فى السلطة، وفى التوزيع غير العادل للسلطة والثروة والمكتسبات الأخرى بين المجموعات ذات الهويات المتباينة. وهنا يبرز الفرق؛ لم يميّز بونا ملوال بين هويات السودان المختلفة، بينما فرض خلفه ذلك بوضوح.

علق منصور خالد، أحد الشخصيات الرئيسية المطّلعة على بواطن الامور والمسئول عن علاقات السودان الخارجية خلال الفترة الاطول لثورة مايو، مؤكداً على ملاحظات بونا ملوال مع اعتراف بتأثير عامل الهوية:

"التطوير للشخصية السودانية التى برزت بعد اتفاقية اديس ابابا كان... مجهوداً مدروساً ومتعمداً لعكس كل جوانب الثقافة السودانية، بدءاً من الحضارة النوبية وما سبقها، ذلك، الى جانب مجهودات اخرى كاقامة المتحف القومى وتكوين فرقة الفنون الشعبية. بشرت مرحلة ما بعد اتفاقية اديس ابابا بنهضة عكستها العديد من الانجازات التى تُعتبر من المُسلمات اليوم؛ من بينها اهتمام النظام بالتقاليد السودانية وافتتاح المتحف السودانى، وقسم الوثائق النوبية، والاهتمام المبذول لعكس مكانة المملكة النوبية المسيحية، وترقية وتدعيم الفنون الشعبية السودانية."(٥٩)

تذكّر الطريقة التى تسعى بها الجبهة القومية الاسلامية، وحقيقة، القيادة السودانية، لاستغلال الصلة العربية الاسلامية لتعزيز وتدعيم اطروحاتها الدينية، الاقتصادية والسياسية، تذكّر بالطريقة الغابرة والتى عن طريقها تمكّن المسلمون المهاجرون الاوائل من تحقيق الاستعراب والاسلمة عبر التجارة والحوافز الاقتصادية.

لم تدعم مصادر النفوذ المالية والاقتصادية التى تكونت خارجياً رموز الهوية المرغوبة للمصالح الخارجية فحسب، ولكن وبموقفها هذا، ولّدت تنافساً داعياً للفرقة فى البلاد. يُعتبر بروز الجبهة القومية الاسلامية كقوة اقتصادية وسياسية، المرحلة الاحدث من عملية متواصلة، ربما تكون اكثر اثارة فى تصعيدها للقطيعة بسبب قوة الجهات المناوئة لها من الاتجاه المدنى العلمانى الموازى لها فى البلاد وبشكل خاص فى الجنوب.

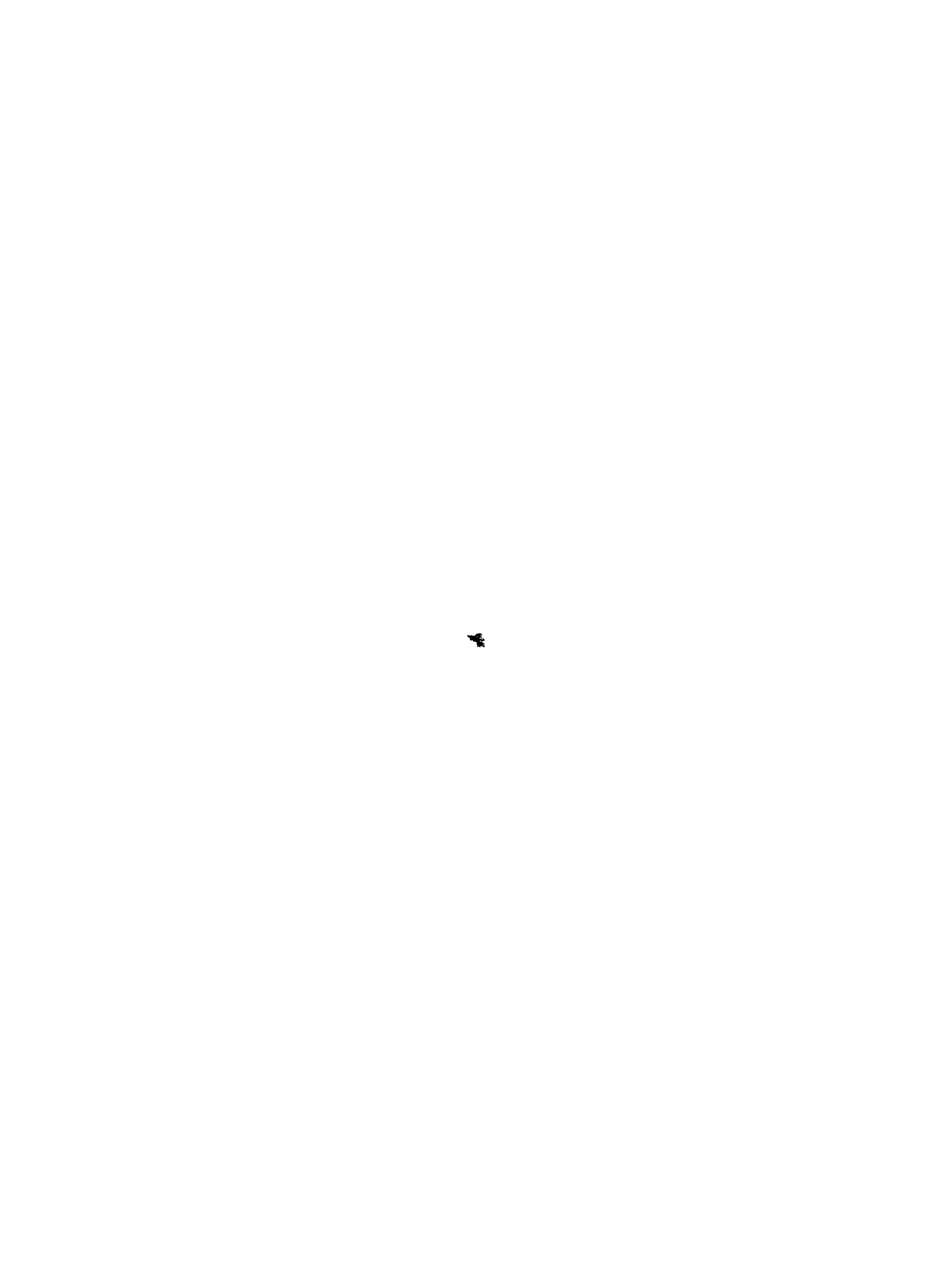
وباستئناف العداوات اصبح دور العلاقة بين رموز الهوية المحلية والخارجية هاماً وداعياً للفرقة. برز ذلك بوضوح خاصة فى ديسمبر ١٩٨٧ عندما هجم الجيش الشعبى لتحرير السودان على مدينتى الكرمك وقيسان الشماليتين فى مديرية النيل الازرق واحتلاهما. وكما وضح بيتر وودورد "ادى ذلك الى بروز نوعين من المشاعر

متعارضين تماماً فيما يتعلق بهدف الجيش الشعبى لتحرير السودان لخلق حركة وطنية."(٦٠) الاول، اعتبار امتداد الحرب الى الشمال نقلة نوعية تختلف عن الحرب فى الجنوب. بينما ظل القتال فى الجنوب امراً "مؤسفاً" ولكن "يمكن قبوله سياسياً" ويبقى القتال فى الشمال تحركاً "غير مقبول". ونتيجة لذلك "طفحت موجة من الهيستريا الشوفينية .... مصحوبة بنقاش مفتوح حول ضرورة تقسيم السودان، وفى الاساس انفصال الجزء الاكبر، الشمال."(٦١) والثانى، ويرتبط بالموضوع، كان الانقسام فى مشاعر الهويات العربية والافريقية والتى اتضحت فى رد فعل الشمال الذى انعكس فى طلب العون العسكرى من الاقطار العربية الاسلامية، والذى استجاب له كل من العراق، الاردن، ليبيا، العربية السعودية، وايران." وبدا كل الحديث عن الهوية "السودانية" بصفتها العربية-الافريقية فى خطر جرفها بطوفان العروبة والاسلام، اللذين يتعرضان لهجوم من الملحدين الوثنيين "اهل دار الحرب."(٦٢)

بينما كانت الصلة بالعالم الخارجى فى الماضى فى اغلبها بين الحكومة والاقطار العربية الملتزمة بتدعيم العروبة والاسلام، اصبحت العديد من الدول الافريقية اليوم مدركة وبصورة متزايدة لظروف الظلم والاهانة التى يعانيها السكان غير العرب فى السودان، وخاصة فى الجنوب، وبدأت تقدم دعماً اكثر للنضال السودانى تحت قيادة الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها. واحدث ذلك الدعم الافريقى قدراً من الندية فى النزاع، مما يجعل الحرب اكثر ضراوة وتخريباً؛ ولكن الندية تفرض امكانيات افضل لحل عادل وثابت وباق. ولكن، وبسبب التطورات فى المنطقة -(كالاطاحة بمنقستو المساند الاكثر التزاماً للحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، وانتصار الجبهة الشعبية الثورية الديمقراطية الاثيوبية (EPRDF) والجبهة الشعبية لتحرير ارتيريا (EPLF) بدعم من الحكومة السودانية، وتدخل قوى جديدة كايران والصين، والمناورات الدبلوماسية السودانية فى المنطقة)- تصبح الندية بذلك غير مضمونة الجوانب. ومع ذلك، تظل مظالم الجنوب والتزامه بتحرير نفسه عميقة الجذور؛ لا يمكن اقتلاعها بانتصارات تكتيكية قصيرة الاجل، لا تقدم حلولاً دائمة لاسباب المشاكل. الى جانب ذلك، فإن مجموعات المعارضة داخل التحالف الوطنى الديمقراطى، تعمل هى الاخرى لتنال الدعم الاقليمى والعالمى لقضيتها؛ ولهذا، يبقى التكهن بالنتيجة بالنسبة لكل الاطراف المعنية امراً صعباً.

من الواضح أن الربط بين الرموز المحلية للهوية والعلاقات الخارجية يمكن أن يكون داعياً للفرقة وسلبياً، أو داعياً للوحدة بناءاً. ويكشف معظم تاريخ العلاقات بين الشمال والجنوب عن صلة سلبية انقسامية، ولكن فترة سلم نسبى سادت بعد اتفاقية اديس ابابا حققت وفاقاً قومياً مكّن السودان ليلعب دوره المرجو بفعالية كوسيط إفريقى-عربى وحلقة وصل نشطة بين افريقيا والشرق الاوسط. وحُكماً على

طريقة انتهاء العمل باتفاقية اديس ابابا وخرقها والقضاء عليها، يتضح بأنها وبالتأكيد لم تكن لتلقى التأييد الوطنى الشامل، خاصة من قِبَل اليمين الاسلامى. ومع ذلك، يتفق غالبية السودانيين، برجوعهم للوراء، بأن فترة الالتزام باتفاق اديس ابابا، مثّلت العهد الذهبى فى علاقات الشمال والجنوب.ولكى تتمكن البلاد مرة اخرى من أن تُحقق، وتُحافظ على وتُحسّن ما تم التوصل اليه فى العهد الذهبى، لابد من الاعتماد على امكانيات الحل العادل للنزاع الشمالى-الجنوبى، الذى اتسع وانتشر ليشمل مناطق اخرى مهمشة غير عربية فى الشمال .. وادراكاً للالتزام بالاطروحات العربية الاسلامية فى الشمال - برغم قيادة الجبهة القومية الاسلامية والحكم العسكرى الراهن له بقيادة عمر حسن البشير- لا يزال ذلك الالتزام متمتعاً بقاعدة عريضة، مما يجعل امكانيات عقد تصالح مماثل بين الشمال والجنوب يبدو، حقيقة، امراً بعيد المنال. ويبقى السؤال الحقيقى عن الكيفية التى سوف يُفسّرُ بها هذا الجمود نفسه اقليمياً وعالمياً، والوسائل التى سوف تتحدد بها طرق الدعم أو التحكيم بين الهويات المتنازعة.



القسم السادس

واقـــع الازمـــة

الفصل العاشر

حـــدود الهـــوية

للاثنيـة فى السودان صلة بتعريف الهوية العربية الاسلامية وبتطبيقها على المحيط الوطنى. وتلعب الاثنية جزءاً من الازدواجية العربية الافريقية للبلاد وفى نزاع الشمال الجنوب. يعالج هذا الفصل عدداً من الموضوعات المتداخلة التى تحدد الهوية. اولا، يقر بأن الهوية تُعدّ فى الاساس امراً ذاتياً؛ وهى ما يعتقده الناس عن انفسهم، وتحدد اساساً منْ هم وماذا يكونون. ثانياً، يقرر الفصل بأن العنصر الهام لتعريف الذات، فيما يتعلق بالهوية الاثنية، يرتبط بالدم. ويربط هذا المفهوم فى السودان العروبة بالعرق. وثالثاً، يدفع بأن الاعتراف بالهوية (متضمنة عنصرى الدم والعرق) كأمر ذاتى، لا يعنى استحالة معارضتها أو الارتياب فيها على ارضية حقائق ومعايير موضوعية. والتعريف للذات يمكن أن يتعارض بحدّه مع واقع حقيقة هذه الذات عند تطبيق المعايير القياسية المتفق عليها. ورابعاً، يؤكد هذا الفصل أنه فى حالة تعارض الهوية المعينة، الخاصة بالبعض، مع متطلبات الوحدة الوطنية فى إطار تعدد الهويات، يصبح من الواجب إعادة تعريف وتحديد تلك الهوية لتصبح جامعة وأكثر شمولاً؛ ويجب تصميم اطار جامع للهويات المتعددة، وبالعدم السماح لتلك الهويات المتباينة أن تتخذ لها مسارات مستقلة. بعدها يتم تطبيق هذه القضايا على حالة السودان فى اتجاه التعرّف على المفاهيم الذاتية السائدة، وما تعنيه من امور عرقية وثقافية ودينية؛ ومدى تبريرها حسب معايير واقعية؛ ومعرفة ما إذا كانت قادرة على توفير اطار للوحدة أو مبرر للترتيبات البديلة. وتتراوح البدائل بين الوحدة الوطنية المحتضنة للتنوع أو انفصال البلاد.

قضايا تعريف الهويـــة:

وكما اسلفنا فإن الهوية، لاغراض هذه الدراسة، يُنظر اليها كمفهوم حول الكيفية التى يُعرّفِ بها الناس انفسهم، أو يُعَرّفهم الآخرون بها على اساس العرق، الاثنية

الثقافة، اللغة والدين. ويمكن لهذه العوامل أن تصبح اسساً للتمييز والتحامل فى الحالات التى تُعّرف فيها هوية الأمة أو القطر على اسس عرقية، اثنية، ثقافية ودينية لمجموعة مهيمنة، سواء كانت اغلبية أو اقلية حاكمة. وبالرغم من النصوص الدستورية والقانونية التى يمكن أن تمنع التمييز والتفرقة، وبما أن الاطار قد حُددَ بلغة العزل، والاخضاع والتهميش لمنْ لا ينطبق عليهم تعريف هوية الأمة، يصبح التمييز بذلك متأصلاً. والطريقة التى نعرّف أو نرى بها الامة أو القطر تُعتبر بذلك حيوية فى تحديد مكانة وقدر المواطنين. والطريقة لتحقيق وضمان المساواة بين المواطنين تتم إما بحذف عوامل الهوية الداعية للتمييز من اطار التعريف الوطنى أو أن تُعرّف الهوية بمفاهيم جامعة شاملة.

وبالنظر إلى السودان على ضوء ما تقدم، يتضمن تعريف البلاد معان كالعرق، الاثنية، الثقافة أو الدين، مما يؤكد استحالة تجنب التمييز. وتشتمل نماذج الهويات المتنافسة على العروبة، والافريقية؛ الاسلام والمسيحية والمعتقدات التقليدية. وتُوصف العروبة بمفاهيم العرق والثقافة، وتبلور الاسلام فى "الشريعة" التى تُمثل حسب التعاليم الاسلامية اسلوب حياة يشمل الخاص والعام، وتشكّل العروبة، والاسلام بوضوح النماذج المهيمنة. وبينما يمكن اعتناق شخص ما للاسلام واستيعابه فى العروبة بتحدثه اللغة العربية، وتبنيه الثقافة العربية، إلاّ انه لا يمكن لذلك الشخص أن يصبح مساوياً تماماً للعربى بدون ادعاءات نسب تعبّر بوضوح عن أصالته. وتتكرر ادعاءات الانتماء للعروبة على المستوى الوراثى، حتى وسط منْ ينم مظهرهم على غلبة الدم الزنجى.و فى مثل هذه الحالات يمكن قبول المدعى كعربى؛ ولكن فى حالة انحداره من اصل اسود واضح، يصبح اجتماعياً ايضاً شخصاً هامشياً. وتدور الشكوك حول انتمائه الى خلفية الرقيق الاماء؛ وفى بعض الحالات يمكن تقصى نسب الرقيق. وبصرف النظر عن المعرفة أو الشك فى أصل الرقيق لشخص ما، فإن الخلفية تحط من قدره؛ وبينما يمكن له ان يتمتع، فيما عدا ذلك، بكامل المواطنة، فربما يُحرم من الزواج من عائلات لها مكانتها الاّ إذا امكنه، بالطبع، التعويض عبر انجازات فى مجالات التعليم أو الثروة أو المكانة السياسية.

ومن وجهة نظر النماذج الشمالية المهيمنة على تعريف الهوية، تبرز توجهات تميل الى حجب تلك الحقائق الدامغة بحوارات نظرية، غالباً ما تكون مدفوعة بأغراض سياسية حول مفهوم الهوية لتجعل من انتماء الشخصية الشمالية للعروبة، يبدو امراً معتدلاً واقل عنصرية. ويكمن جوهر تلك المناورات الفكرية فى الاتفاق على أن العروبة مفهوم ثقافى غير عرقى. وبالرغم من استغلال هذه الحجة بشكل واسع فى العالم العربى، الاّ انها تجد عند السودانيين العرب خاصة استحساناً وقبولاً، رغم أن تقاطيعهم الجسمانية تبدو اكثر قرباً من السود الافريقيين عنها من العرب. وتمثل الحجة نفسها قيمة نظرية اكثر من واقع انعكاسها على التصرفات السائدة. وتشير

البراهين المستمدة من مقابلات عدة بأن السودانيين فى العالم العربى يعانون من التمييز كأفارقة سود، وحتى عندما تثبت دعاوى انتمائهم للعروبة، بالهوية الوطنية، أو اجادة اللغة العربية، فإن مثل تلك الحقائق تلطّف فقط ولا تزيل التمييز.

والموضوع المثار فى حالة السودان خاصة يرتبط بالسؤال: هل ما يعتقده الشخص عن نفسه عرقياً واثنياً هو مايهم، حتى وان لم يُدّعم ذلك الاعتقاد بتقاطيع أو مظاهر وراثية واضحة، أم أن النظرة الى الذات، لكى تكون معافاة، عليها أن تتسق مع المظاهر التى ترتبط عادة بمثل تلك الادعاءات الاثنية والعرقية؟ ولا تُضفى الاختلافات المظهرية البسيطة، التى لا تكاد ترى، أية مشاكل أو صعوبات جسيمة. وايضاً، عندما تكون مثل تلك الادعاءات ذاتية، لا تؤثر على الآخرين، فإنها لا تثير مشكلة لأنها نابعة من نظرة ذاتية مشوهة ومهزوزة. ولكن لا يمكن اعتبار الامر ذاتياً خالصاً عند النظر الى الفجوة الواضحة بين ما يُدّعى وبين المعايير المتبعة، أو عندما تقع عواقب اجتماعية فادحة على آخرين بسبب مثل تلك الادعاءات.

والوضع فى السودان يشير الى أن ادعاءات الافراد بالانتماء للعرب تتجمّع لتصير ادعاءً قومياً بالعروبة، يصطدم بمكانة منْ لا ينتمون الى العرب. وبهذا يثور سؤال لدى المُبعدين حول امكانية السماح وقبول الادعاء الفردى أو الجماعى للعروبة بأسم الأمة دون تحدٍ. مثل ذلك القبول سوف يحط من مكانة وقدر البعض، وحقيقةً، سوف يعزلهم عن الهوية الوطنية. ويمكن لهم، على كل، الطعن فى الادعاء لفشله فى عكس حقيقة القطر، بفحص التركيبة الجينية الوراثية للمُدّعِين، أو عبر حقيقة التركيبة العرقية أو الاثنية للقطر كله.

تتخذ مقاومة غير العرب، خاصة وسط الجنوبيين السودانيين، ضد محاولات فرض العروبة فى السودان، منْحَيَين. أولهما، معارضة اسس ادعاء العروبة، والدفع بأن السودانيين الشماليين ليسوا عرباً فى واقع الامر، كما يدّعون، وبأن العنصر الافريقى مهيمن حتى فى الشمال؛ وعليه يمكن اعتبار السودان فى الاساس افريقياً، أو على الاقل، افريقياً مُستَعْرباً. وهذا المنحى مقترح كاساس لوحدة سودان جديد معادة صياغته. والمنحى الثانى ، قبول السودانيين الشماليين كعرب، كما يدعون، وبذلك لا يوجد ما هو مشترك بين الشمال العربى والجنوب الافريقى، وفى مثل هذه الظروف تنتفى الاسس التى تقوم عليها الدولة-الامة التى يدعيها السودان. والحجة الاخيرة هذه تفضّل الانفصال لحل الازمة.

يتعرض ذلك التحديد الواضح المعالم للقضايا، الى الضبابية والتشويش بسبب ما يُنشر من كتابات عن الاثنية، تعكس بعض التناقض بين الاعتراف بالمعايير الموضوعية لتعريف الهوية الاثنية، واتخاذ ادعاءات ذاتية لأية هوية كالعامل المحدّد لها. ويعنى ذلك منطقياً، بأن كل منْ يدعى الانتماء لأى عرق أو اثنية يجب قبوله كما

يدّعى، مهما يكن الأختلاف بين الادعاء والمظهر. ولكن وفى حالة ما إذا كان الاختلاف سافراً كادعاء السودان للعروبة، يصبح الوضع بقدر ما متناقضاً ومتنافراً، يستوجب إعمال العقل لتصحيحه بموجهات اخرى. وعليه، تبرز الحاجة إلى التركيز على عوامل مثل الثقافة واللغة لتقريب الفجوة وبعدها يحق للسودانيين الدفع بأنهم ما داموا يتحدثون العربية، واستعربوا ثقافياً، فإنهم قد أصبحوا بذلك عرباً، بصرف النظر عن لون بشرتهم الأسود.

دعنا نتخيل حالة تشير الى هجرة اوربيين الى قطر ما باعداد كبيرة لا تشكل اغلبية. وادى تزاوجهم وتوالدهم مع السكان المحليين إلى ظهور مجموعة من ذوى العرق المختلط، لهم مزايا تتصل بمكانة اسلافهم الاوروبيين الاوائل. ولنفترض أيضاً بأنهم وبحكم تلك المزايا التى تحصلوا عليها هيمنوا على السكان المحليين واصبحوا الصفوة الحاكمة. ولنفترض ايضاً نيل البلاد استقلالها تحت حكم تلك الصفوة، التى يشكل لون بشرتها وتقاطيعها نموذجاً وسطاً بين الاوروبيين والسكان المحليين؛ ويسمون انفسهم اوروبيين لأنهم يتحدثون لغة اسلافهم ويتبنون ثقافتهم، ويدينون بالمسيحية ويقيمون علاقات حميمة مع اوروبا، ويودون بذلك أن تُعتبر بلادهم اوروبية، وأن ينتمى مواطنوهم، بمنْ فيهم من سكان محليين، الى الاوروبيين. ويحاججون بأنه لكى تكون اوروبياً لا يعنى الانتماء العرقى بل الثقافى.

هناك العديد من بلدان العالم التى تعيش قدراً من هذه القصة النظرية، مع الاختلاف فى أنهم لا يتخذون موقفاً لصيق الانتماء بأوربا كما يفعل السودان فى علاقته مع بلدان العالم العربى. وحتى فى البلدان التى تضم اغلبية من السكان لها صلات وقربى اثنية وثقافية عميقة كامريكا واستراليا، ونيوزيلندا مثلاً، لا ينسب سكانها انفسهم لاوروبا، ولكنهم وخلافاً لذلك يعتزون بهويتهم الوطنية. ويصبح خطل النظرية اعلاه اكثر سفوراً إذا ما طُبقت على بلدان، حيث يعكس لون البشرة والتقاطيع الجسمانية للاقلية المهيمنة من السكان الفجوة البادية للعيان بين الادعاءات والحقائق الواقعية لاغلبية السكان. هذه الامثلة توضح تناقضات الاعتراف ببعض المعايير الموضوعية لتقييم الهوية الوطنية القائمة على الاثنية وقبول أى ادعاءات للانتماء الاثنى القومى على علاتها، خاصة فى الاطار التعددى.

مُحـددات الهويـة:

تُحدد الكتابات الانثروبولوجية عادة مجموعة الخصائص التالية كمؤشرات للاثنية: انها فى الغالب دائمة ومتجددة بيولوجياً، وتشارك فى القيم الثقافية الاساسية، تُعرف بوضوح فى وحدة من الاشكال الثقافية؛ وتشكّل نسيجاً من الصلة والتفاعل، ولها عضوية تحدد هويتها الذاتية، كما يحددها الآخرون، كمجموعة

متميزة ومختلفة عن مجموعات اخرى من نفس النوع.(١) والتعريف هذا يُعزز "الافتراض التقليدى القائل: عرق = ثقافة = لغة، وان، مجتمع = وحدة (مجموعة)، ترفض أو تميّز وتتحامل ضد آخرين. ومع هذا، ومن شكلها المعدّل تظل المعادلة قريبة جداً للعديد من حالات الانثروبولوجيا الوصفية، على الاقل كما تبدو وكما يتم نقلها؛ لكى يخدم هذا المعنى اغراض غالبية علماء الانثروبولوجيا."(٢)

بينما تُقبَل هذه المعايير كمؤشرات موضوعية، يرى الاكاديميون بشكل عام بأن الانتماء الذاتى الى مجموعة معينة يعتبر عاملاً مُحدداً حاسماً للهوية. وكما يرى كروفورد يونغ "فى نهاية الامر تعتبر الهوية تقديراً ذاتياً، ظاهرة فردية، وتتشكل عبر السؤال المُلّح المتكرر للذات: "منْ اكون؟" مقروناً بالسؤال التابع والحتمى: "منْ يكون؟" وعند تعميم ذلك على المجموعات تصبح الأسئلة: (منْ نكون؟) و "منْ يكونون؟" (٣) ويحدّد كروفورد يونغ عنصر الذاتية بالملاحظة: "الهوية الذاتية نفسها تتأثر بالاوصاف التى يطلقها الآخرون."(٤) ويمكن ان تنفذ تلك الاوصاف الى داخل الذات وتصبح مقبولة كجزء من الشعور الذاتى بالنفس. وكما يُلمّح كروفورد نفسه بأن للعوامل الموضوعية دوراً اكبر من مجرد التأثير على النظرة الذاتية: "بالرغم من أن الهوية امر ذاتى، مُركّب ومعقّد، ومرن تشكّله الظروف، لكنه ليس مطاطاً الى ما لا نهاية. فالخصائص الثقافية للفرد لا تشكل عقبة امام حدود الاختيار الممكنة للهويات الاجتماعية. وتمثل التقاطيع والمظاهر الجسمانية اكثر الخصائص ثباتاً، حيث تؤدى صبغة اللون البشرى الى تجزئة المجتمعات، فقط عدد قليل من الاشخاص على هامش اللون يمكن أن يسمح لهم باختيار أى هوية على اسس عرقية."(٥) وبهذا يصبح امراً حاسماً وضرورياً ادراك الكيفية التى يعرّف بها الناس انفسهم على الاسس الاثنية والعرقية، والدرجة التى تتطابق بها مع الحقائق الموضوعية. ويظهر التناقض بين النظرة الذاتية والموضوعية بوضوح اكثر فى الاثنية، التى تقوم على مظاهر متعددة متنوعة يمكن أن تشمل اللغة، المنطقة، الوحدة السياسية، والقيَم المشتركة. والعرق، الذى يفرز العنصرية، الاشبه بـ "ابنة الزوج السابق" كُرهاً- يدعو للتحامل والتمييز ويقوم "اساساً على مظاهر جسمانية واضحة تسهّل عملية الفرز النمطى للمجموعات."(٦) وإذا ما طُبّق هذا المعيار الاخير على ادعاءات السودانيين بالانتماء الى العرق العربى، يبدو واضحاً بأن عدداً قليلاً للغاية ينطبق عليه صحة نقاء العرق. ومع هذا، يظل عنصر العرق من العوامل التى يستغلها السودانيون الشماليون فى الانتماء و الانتساب الطاغى الى العروبة.

يوسّع نيلسون كاسفير مفهوم الاثنية لتشمل "كل اشكال الهوية التى تحمل جذورها انطباعاً عن عرق-السلف المشترك و(القبيلة) ايضا."(٧) هذا التعريف يسمح بالانتماء الاثنى الى السلف العربى، ولكن إذا ما تغلب عامل العرق لمصلحة السلف الافريقى، يصبح حينها الانتساب الى السلف العربى امراً مريباً. ويذهب

كاسفير إلى أبعد من ذلك فى توسيع مفهوم الأثنية بدرجة قد تسمح للسودانى الشمالى أن يُعْتبر عربياً بفضل صلة الدين والمنطقة اضافة لعرق واثنية السلف. وبالرغم من اختلافهما عن الاثنية تماماً، حسب رأى كاسفير، يمكن أن يكون الدين والمنطقة "فى بعض الاحيان من المؤشرات الدّالة على السلف المشترك."(٨) ولكن حتى كاسفير يُحد من عالم الذاتية. وبعد ملاحظة ان الافراد عادة ما يحملون هويات متعددة يختارون منها، يضيف كاسفير بأن الاختيار "يعتمد على الوضع المحدد، وليس فقط على تفضيل الفرد."(٩) ويخلص كاسفير، على كل، بالتركيز على الاختيار الشخصى: "بالرغم من أن الخصائص الموضوعية للاثنية (العرق، اللغة، الثقافة، ومكان الميلاد) عادة ما توفر المحددات المحتملة، فإنه من الممكن أن تصبح النظرة الذاتية للهويات أو الى الشخص المُعرّف –بطريقة موضوعية أو بدونها– تصير حاسمة فى تحديد الوضع الإجتماعى."(١٠) ولكن العامل الذاتى يُلمّح ضمناً لافتراضات الدقة مقارنة بالمؤشرات الموضوعية، مثال؛ الانتماء الاكيد الى اصل عرقى أو اثنى أو أى ثقافة، يمكن أن يُعزز أو يُدحض ببرهان موضوعى. وبهذا يترك تحليل كاسفير المرء حائراً، حسب معاييره، فى تحديد الخانة التى يمكن أن تُضع فيها ادعاءات السودانيين للعروبة.

ترفض هذه الحجة، كأمر لا علاقة له بالموضوع، الادعاءات الذاتية المتعلقة بالعرق أو التقارب القائم على علاقات الدم، لأنه غالباً ما يستحيل التحقق منها. وخلافاً لذلك، يُطبّق ادعاء الهوية فقط على المؤشرات الموضوعية، مع تجاهل الجوانب غير الموثوق فيها والمتضاربة حتى وإنْ كانت اساسية للنظرة الذاتية للفرد أو المجموعة المعينة. وتبقى المؤشرات الموثوق فيها ضمناً معايير مُسَلماً بها ووثيقة الصلة تؤكد الادعاءات الذاتية. يُنظرُ الى السودانيين الشماليين الذين يدّعون انهم عرب بأنهم يفعلون ذلك ليس على ارضيات بديهية لا يمكن الدفاع عنها مثل العرق، الدم واللون، ولكن على اسس اكثر قبولاً مثل الثقافة، اللغة والدين الاسلامى، والتى ترتبط فى السودان بالعروبة.(١١) والمؤكد، تفادى المشاعر العرقية الداعية للفرقة التى تولّد العزّة الداعية لاحتقار الآخرين، والتحامل والتمييز، ولهذا تُبرأ بغض الطرف عنها أو تجاهلها.

والسبب الرئيسى وراء هذه النزعة يتمثل بالطبع فى صعوبة، إنْ لم تكن استحالة تأكيد الحقائق الداعمة للادعاء بالانتماء لهوية عرقية. فى الحالات التى تُستغل فيها افتراضات داروين البيولوجية وما يرتبط بها من تصورات حول العرق والاثنية لاستهداف مجموعات معينة، مُعرّضةً اياها لانواع من الاضطهاد والتعذيب الجماعى كالذى مارسته المانيا النازية ضد اليهود، والغجر وآخرين؛ فى مثل تلك الحالات يمكن فهم أن يكون رد الفعل نسف اساطير وخرافات النظرة الموضوعية، التى ترى العرق والاثنية كأدوات طيّعة يمكن استغلالها لمقاصد شريرة، ولهذا فإنها لا تستحق

الاهتمام وليست جديرة بالثقة. وهذا التحليل يتجاهل ايضاً حقيقة أن الناس يحملون مشاعر الانتماء العرقى أو الاثنى، بصرف النظر عن عدم الوثوق فى صحة ذلك الانتماء، وإن التغاضى عن الموضوع وصرفه يُعدّ قبولاً له.

يُفترض بأن هذه الاسباب ، واسباب اخرى، افرزت اتجاهاً قوياً فى الدوائر الاكاديمية يرى انتماء الذات لأى عرق أو اثنية لا يُشكّل ظاهرة تُعزز أو تُدحض بالبراهين الموضوعية، ولكن يُعتبر وسيلة تُستَغَل بواسطة الافراد أو المجموعات للتنافس بفعالية اكبر من اجل موارد الثروة ومزايا ومنافع الدولة. وللمفارقة، يعترف الاكاديميون بخطورة ذلك كآلية سياسية هامة. توصلت مجموعة من علماء الاجتماع تدرس العلاقة بين السياسة والمجتمع فى افريقيا الى انه يُنظر الى الاثنية كاعتقاد ذاتى فى اصل مشترك، وذكريات تاريخية وصلات وتطلعات مشتركة.(١٢) ويُنظر الى المجموعة الاثنية على انها تتصل بالنشاطات المُنَظِمة لأناس يرتبطون بوعيهم لهوية خاصة، ويسعون معاً لتحقيق الحد الاقصى من المصالح المشتركة فى السياسية والاقتصاد والمنافع الاجتماعية الاخرى. "تقل اهمية التحقق من صحة هذه المعتقدات والذكريات لمشاعر القربى الهامة عن مقدرتها لتجسيد تقارب الناس من بعضهم البعض. والاثنية كأساس ذاتى للوعى الجماعى تكتسب ارتباطاً بالعملية السياسية عندما تُنشّطُ تكوين المجموعات وتسند المنظمات السياسية... بالبُعد الذاتى "للجماهير و... البُعْد الموضوعى للمصالح الاقتصادية والاجتماعية." ويَصُب كل ذلك فى هذه النظرة للمجموعة الاثنية.(١٣)

التركيز على العامل الذاتى فى التحليل يُعدّ مقبولاً فى حالة التشخيص، ولكن ليس فى حالة الحقائق الدامغة الاكيدة، لأن الاساس للتحليل الذاتى يمكن التشكك فيه وتعريته بالبراهين الواضحة، كما هو الحال فيما يختص بالسودان؛ حيث لا يتمثل العامل الحاسم على مجرد الانتماء، ولكن على تداعيات ذلك فى المشاركة والتوزيع، وهو ما يسميه الكُتاب "بالبُعد الموضوعى للمصالح الاقتصادية والاجتماعية." وحقيقة لا يُصبح سبب المشكلة الادعاءات الذاتية والقدر الذى يمكن أن تكون فيه صحيحة أو مفبركة، بل يكمن السبب فى الاستغلال المفترض لتلك الادعاءات بواسطة الصفوة السياسية. تُعتبر الاثنية ضرورية فى العمل السياسى فى افريقيا لانها تُستغل "كقوة مُنَظِمة للعمل الاجتماعى" مما يجعلها فى الاساس "ظاهرة... سياسية."(١٤)

وللعامل الذاتى ايضاً عنصر ايجابى لأن مرونته تسمح باعادة صياغة الانتماء الذاتى بطريقة بناءة كوسيلة لحل النزاعات بين المجموعات ذات الهويات المختلفة. وحسب رأى المجموعة التى اعدت الدراسة أعلاه، فإن كل الناس يحملون هويات متعددة، وإن اكثرها توافقاً مع اللحظة "تُرى حسب الحالة -داخل الأُطُر الاجتماعية

والاقتصادية والسياسية التى تتفاعل فيها المجوعات المختلفة محاولة تحقيق مصالحها الجماعية."(١٥) وتتبدل هوية الفرد بذلك لتعكس الاطار السياسى حينها وحسابات المصالح. وهذا ما يحدث بشكل خاص فى المجتمعات التعددية؛ حيث يمكن اعطاء الهويات معنى طبقياً بظهور الفرص للارتقاء بالذات بتغيير هوية الفرد أو المجموعة؛ وهو امر متأصل فى العددية. بينما يمكن لمثل ذلك السلوك تعزيز الحالة السائدة بتعديل الاسبقيات والحوافز القومية، الاّ أنه من الممكن اعادة صياغة الهويات كسياسة عامة.

هناك نماذج من هويات المجموعات التى يمكن أن ينتسب اليها الفرد حسب معايير موضوعية أُقِرت بواسطة أى من المجموعات. والمعادلة الفاعلة بهذا تُعتبر توازناً بين المرونة والتطويع والمواصلة، أو توافق الفرد مع انماط هوية المجموعة التى يمكن أن تصاغ ولكنها لا تعتمد فقط على الرغبات الفردية. ويتطلب هدف اعادة صياغة الهويات، كسياسة عامة، وضع معايير للمجتمع بأكمله؛ وبعدها يُعَدِل الافراد هوياتهم الذاتية لتناسب المعايير الجديدة. وفى نهاية الامر سوف يفرز الاثر المتراكم لاستجابات الفرد التحول الجماعى المرغوب فى النظرة الى الذات.

فى دراسته لسياسات التعددية يدفع كروفورد يونغ بأن الاشكال الاثنية ضرورية فى العديد من الدول لانها تبرز خريطة واقعية للسياسة فى وقت محدد. وتعريف المجموعة متحرك غير ثابت ويعمل على مستويات عدة. ويعتبر يونغ الطريقة التى تتبدل بها الهويات الاثنية مع الزمن هامة جداً لانها حسب رأيه "أى نظرية عن نزاع اثنى يجب أن تتضمن التغيير كعنصر أساسى."(١٦) ويحاجج كروفورد "نحتاج الى توجيه اهتمام خاص الى العوامل الاجتماعية المتحركة التى تبّدل انماط الهوية والى الميادين السياسية التى تحدد بروزها."(١٧) والسؤال الحيوى هو ما إذا كان ممكناً تَبنّى شعور جماعى أو قومى بالهوية لتوفير الاطار المساعد والداعم للوحدة الوطنية. يحتاج السودان الى مثل هذا الشعور الجماعى بالانتماء ووحدة الهدف اذا ما اراد تطوير هوية تخدم مصلحة عامة موحدة.

التعددية والتحول بين المجموعات من سمات ما كان يحدث داخل الاطار السودانى، وإنْ كان داعياً للشقاق. اتخذت الهويات شكلاً طبقياً، ومنحت فرص الارتقاء الذاتى تجاوزاً للطبقات الدنيا فى شمال السودان. ولكن كانت تبرز فى الجنوب هوية موازية تقوم على اسس محلية أفريقية مدعّمة بالمسيحية وعناصر الثقافة الغربية. فى مرحلة ما بعد الإستعمار، أخذت هاتان الهويتان فى التنافس على مستوى الوطن. وما يجعل قضية السودان معقدة بهذا القدر، هو أنها تمتحن افتراضات الهوية التى ظلت تؤخذ كقضية مُسلّم بها دون ادراك المحتوى التعددى الملحوظ الآن فى مرحلة ما بعد الاستعمار، والتى لا يمكن أن تستمر بعد الآن داخل

اطار هوية تُميّز بين المواطنين.

كلما ازداد التقارب بين المجموعات، برغم تفاوتها وتميّزها الطبقى، كلما تنامت الفرص فى اتجاه هوية عملية فاعلة . ولكن كلما تعاظم الرهان حول تخطى الحد الفاصل، كلما زادت النزعة الى التركيز على الاختلافات. وتصبح جهود منْ يجيزون تمييز انفسهم عمنْ تركوهم خلفهم، مؤشرات مباشرة عن مدى ما لديهم من خصائص مشتركة بيولوجياً وثقافياً. ومنطقياً، لا بد وأن تكون استعادة الشعور المتبادل بالانتماء عبر القواسم المشتركة، ميسراً وسهلاً نسبياً بمجرد ازاحة الحوافز الداعية لتخطى الحواجز. ويمكن انجاز ذلك باعادة صياغة الهوية لخلق شعور عادل بالانتماء، وعدم السماح لاسس الهوية القديمة لتستمر فى منح المنافع والمزايا. ولا تحتاج عملية تعديل الهوية، لكى تصبح اكثر تمثيلاً للحقائق الموضوعية، أن ترتبط دائماً بالسياسة أو اعادة هيكلة السياسة؛ بل يمكن أن تحدث نتيجة اكتشاف حقائق الوضع والتأقلم معها.

النظرات الذاتية يمكن أن تتعارض مع النظرات الذاتية لآخرين. داعية بذلك لأزمة قد تتطلب حلولاً ذاتية وموضوعية. تُصيب السودانيين الشماليين خيبة الامل بل يصُدموا عندما يدركون بأنهم لا يُصنّفون عرباً. وتصيب الشخص للعربى العادى الدهشة عندما يسمع بأن منْ يشبه الافريقيين يدعى الانتماء للعرب. إلا إذا فطن بأن الشخص سودانى، وفى مثل هذه الحالة يدرك العديد من العرب المطلعين شذوذ الوضع.(١٨) فى العالم الغربى يُصنّف السودانيون كافريقيين، سود، أو زنوج ، ونادراً ما يصنفون عرباً، كما يدعون. ومهما تكن نظرة السودانيين الذاتية عن انفسهم، فإن التجارب من هذه الشاكلة لا تتركهم دون تأثير سلبى عليهم، على الرغم من حفاظهم على نظرتهم الاساسية، يُعقْلِنون ويَعزون التناقض على أنه مجرد جهل من جانب العالم الخارجى. وهذا يوضح ما سماه على مزروعى التهميش المركّب للسودان، متمثلاً فى وضعه المتضارب بين العرب والافريقيين، وبين العالمين المسلم والمسيحى، معتبراً هويته العربية اعظم قدراً من الافريقية، ومع هذا؛ يَظهر اكثر افريقية مقارنة بالعرب، وينظر العديد من الافريقيين له كخائن لحقيقة وضعه و"جوار" قبوله كعربى.

لا تواجه هذه النظرة الذاتية غير المبررة التحدى اللازم من الاكاديميين، الذين يميلون لقبولها على ما هى عليه، ويبررونها بالبُعد الثقافى، رافضين بالتالى بُعْدَها العنصرى.(٢٠) يمكن أن يكون البُعْد العنصرى، حقيقة كان أو زائفاً، مصدراً لعواقب جسيمة تتجسد فى الانتهاكات الصارخة لحقوق الانسان الاساسية، بل وفى بعض الاحيان الى الابادة، غالباً تحت ستار مفاهيم قومية قائمة على الاثنية أو العرق، بغض النظر عما اذا كانت تلك الدعاوى مبررة حقيقة. وكما يدفع ووكر كونر،

بتجاهلنا لذلك البُعْد العرقى وتفسيرنا القومية أو الوطنية على اسس منطقية يمكن التحقق منها، نترك نظرة ذاتية مشوهة وخطيرة دون تحديد وتوصيف وبالتالى لا يمكن تصحيحها:

"التفسيرات المنطقية المحتملة شملت:الحرمان الاقتصادى النسبى؛ طموحات الصفوة؛ نظرية الاختيار المنطقى؛ سيولة المعاملات التجارية المكثفة؛ ورغبة الانتلجنسيا لتحويل الثقافة التابعة "قليلة الاثر" الى ثقافة "عالية" مهيمنة؛ الاستعمار الداخلى؛ والخدعة البرجوازية بتقويض الوعى الطبقى للبروليتاريا باخفاء المصالح الطبقية المتضاربة داخل كل قطر، وتشجيع التنافس بين البروليتاريا فى دول مختلفة؛ كنوع من رد الفعل التلقائى للتنافس على موارد شحيحة. يمكن نقد كل هذه النظريات على ارضية الاختبارات التجريبية. ولكن يمكن رؤية الخطأ فيها بفشلها فى عكس العمق العاطفى للهوية القومية: العواطف، على طرفى النقيض، لعلاقة الود والكراهية المتواصلة والتى غالباً ما تلهبها الأمة، مع التضحيات الجسيمة المبذولة نتيجة عصبيات وتشدد باسم الأمة. وكما عبّر عنها شاتيوبريند (١٧٦٨-١٨٤٨): "لا يسمح الرجال لانفسهم بأن يُقتلوا من اجل مصالحهم الذاتية؛ ولكنهم يسمحون بذلك من اجل عواطفهم."(٢١)

ولتوضيح قضية بولندا شرع كونر فى تفسير جانب الأنكار للتوجه المنطقى "كم يكون يسيراً اذا ما تبنى الشخص اللغة البولندية، وعاش فى بولندا، وارتبط بالديانة الكاثوليكية، ليكون ذلك كافياً... لكى يصبح الشخص بولندياً. ولكن هناك المان، وليتوانيين واكرانيين ممنْ يحملون نفس الصفات ولكنهم لا يَعتبرون انفسهم ولا يعتبرهم الآخرون بولنديين."(٢٢) ويخلص الى: "ان المعايير الموضوعية، فى نفسها ليست كافية بذلك، لتحدد ما إذا كان لمجوعة ما أن تكوّن أمة. فجوهر الأمة رباط نفسى (سيكولوجى) يجمع المواطنين ويميزهم عن الآخرين، ويبقى الاعتقاد فى العقل الباطن لافرادها دون الآخرين وبصورة حيّة."(٢٣)

ومصدر تلك الرابطة النفسية هو الشعور العميق بالصلة البيولوجية التى تقوم على علاقة دم واحد، اصيل أو مكتسب. وهذان الجانبان، الاصيل والمكتسب، يندمجان فى البُعد الذاتى، الذى يستمر دون أعتراض من اى معايير موضوعية. ويتم انقاذ العامل الذاتى العرقى بابراز عوامل موضوعية أخرى من أجل عقلنة وتأييد الادعاءات، وبالتالى تعزيز نظرة ذاتية لا جذور لها. إن التفكير الذى يقوم على الواقع الملموس ويرفض الاعتقاد فى العامل الجينى (الوراثى) "يتجاهل القول القاطع بأنه ليس "مايكون" ولكن "مايراه الناس على أنه يكون" هو ما يشكّل التصرفات والسلوك. وأن الإعتقاد الباطن لدى المجموعة عن أصلها المنفصل وتطوره.يُعدّ مكوّناً هاماً للنفسية (السيكولوجية) القومية."(٢٤) والاعتراف باهمية

هذا المكّون لا يعنى الوصول الى حقيقة لا تقبل الجدل، ولكن بالاحرى لتحديدها كظاهرة يجب الاعتراف بها والتعامل معها بصورة مناسبة.

وفى تحليله لوجهات النظر فى هذا الموضوع، يفرّق كونر بين المدخل التحليلى الاكاديمى، وتحليل السياسيين فى حشدهم وتعبئتهم للناس على اساس جذبهم لهوية وطنية قائمة على الدم. وكما يرى كونر "ما تواتر من حالات وما تم تسجيله لحالات نجاح جانبية مثل تلك الهوية، يشهد على حقيقة ان الدول فى الواقع تتصف "باحساس" علاقة الدم... وبهذا تكون اجابتنا، على السؤال الذى غالباً ما سئل (ماهى الأمة؟) ... بأنها مجموعة من الناس يشعرون بأنهم يرتبطون ببعضهم وراثياً. واكبر المجموعات هى التى تنال الطاعة بسبب اواصر القرابة، وهى، بتلك ومن هذا المنظور تُعتبر العائلة الممتدة تماماً."(٢٥)

وحقيقة أن السياسيين يدركون ويستغلون ذلك البُعد للانتماء الذاتى القومى، لا يعنى بالطبع بأنهم محقون فى توصيفهم للهوية أو فى اعترافهم واستغلالهم لها. وفى واقع الامر، أن القدر الذى يسمح به السياسيون لانفسهم باستغلال هوية المجموعة بحرية، قد تيسر لهم بسبب رفض الاكاديميين لهذا البُعد فى الهوية. ويركّز كونر على النقطة دون خلاصات قياسية، لأنه وبالرغم من عدم كتابته لوصفات علاجية، يدرك العواقب السلبية لعامل العرق (والدم) الذاتى فى التشدد والتعصب، الى حد الوحشية ضد الاعداء "الآخرين".

وتوجيه السياسة بواسطة منْ يركّزون علىٰ العامل الثقافى وعوامل موضوعية اخرى، يمكن أن يقوض ضمناً تلك العوامل الذاتية التى تفرز وتغذى التحامل والتمييز والكراهية. ولكن ذلك سيكون كمنْ يُبعِد المشاعر العرقية السلبية، بتأكيد عدم وجودها؛ وبأن الهوية تقوم على القيم والتوجهات الثقافية الاخف ضرراً. وعندما تكون هناك ارضية لادعاء هوية اثنية أو عرقية معينة، فإن الحجة الاخلاقية ضد جانبها السلبى يمكن أن تكون ببساطة كمنْ يحارب الشر بالدعوة للفضيلة. وفى السودان، على كلٍ، لا يوجد الاّ القليل أو تنعدم البراهين للمكّونات العرقية التى تدعم مثل تلك الادعاءات التحامل، الشقاق والعداوات المتبادلة التى تنبثق منها. وبذلك، تصبح الحجة اكثر موضوعية من الوصفة الاخلاقية عن ما هو شر وما هو فضيلة، وما هو صالح أو طالح، صواب أم خطأ؛ وتصبح مسألة اعتراف أولاً واتخاذ موقف جدى حيال مشاعر الهوية الذاتية القائمة على علاقة الدم المكتسبة، موضحة بأن تلك المشاعر تقوم فى احسن الاحوال على انصاف-الحقائق، وفى اسوئها على اوهام، وخيال أو اساطير. والعمل على كشفها يساهم فى اجتثاث جذور المشاعر السلبية الداعية للتمييز، مع تقديم اسس بديلة لاعادة صياغة وهيكلة مفهوم اكثر توافقاً ورحابة لهوية وطنية جامعة.

وإذا ما اختلف الناس لاسباب موضوعية كالثقافة واللغة أو الدين، يجب معالجة الاختلافات وتسويتها. ولا معنى للحجة القائلة بأنه لا توجد اسس لتلك الاختلافات. ودحض الادعاءات الخيالية للاختلافات الاثنية والعرقية يزيل الحواجز النفسية، وذلك اجدى من قبولها ثم المحاولة لتسوية المصالح المتضاربة فقط على اسس اخلاقية من الصواب والخطأ.

وحتى اذا ما نُظِر الى العروبة والافريقية على ضوء المؤشرات الموضوعية كالثقافة، اللغة والدين، تظل هناك قضية هامة ضد اعطاء هذه المؤشرات انماطاً جامعة، بسبب الكم الهائل من التداخل والتكامل الذى ظل يعتمل بين المواطنين من الجانبين وبين ثقافتيهما. وهذا المزج يتصل حتىٰ بالدين، الذى وبرغم وضوح معالمه، ظل مشهداً لكثير من التأثير الانتقائى المتبادل. ويُعتبر اسلام السودان وصفة خاصة، تضمنت عناصر افريقية محلية سابقة للاسلام.

ركّز اغلب ما ورد اعلاه، عن النظرات الذاتية والحاجة الى اختبارها امام الحقائق الموضوعية التى لا تخضع للمفسدة والعبث بها كأساس للتمييز، ركّز على الشمال بوصفه العامل المهيمن على مسرح الاحداث. وظلت الثقافة والنظرة المستقبلية الشمالية اكبر اثراً فى عملية ادارة الدولة وبناء الأمة من الجنوب. ومع هذا، فإن المفاهيم المطروحة اعلاه يمكن تطبيقها على الجنوب بصورة عكسية.

يقوم الانتماء فى الجنوب فى معظمه على اسس قبلية، ويمتد الآن الى مفاهيم الأمة التى تقوم على الهوية الأفريقية. تتميز الثقافة الجنوبية، ربما أكثر من الشمالية، فى انها تستوعب وتميّز. يتم تبنى الغرباء الذين يلتحقون بالقبيلة كالاسرى والتابعين أو طالبى الحماية، كأعضاء فى المجموعة ويستوعبون تماماً. بينما يُعتبر الغرباء، الذين يصرون على الاحتفاظ بمظاهر هويتهم، حسب المعايير القبلية، خارجين منحطى القدر. وكما ذُكر آنفاً، فإن بعض عائلات الدينكا تنحدر من أصل عربى، وقد تحمل أسماء عربية. وبينما يتم استيعابهم فى ثقافة الدينكا وينسبون انفسهم للدينكا، الاّ انهم قد يواجهون تمييزاً فى فرص الزواج وفى بعض الترتيبات المؤسسية الأخرى.

ويعتقد الدينكا بأن اصلهم نقى خالص غير ممتزج بالدم العربى برغم الصلات التاريخية والتفاعل مع العرب. ولكن عند سؤالهم عن قرب، يعترف الدينكا بأنهم قد اختلطوا بالعرب، ولكن لا يُعترف بتلك الصلات كنتاج لعلاقات زواج متبادلة طبيعية، بل تُعتبر نتاجاً ثانوياً لمواجهات عدائية ادت الى استيعاب الاسرى.

يتقاسم الشمال والجنوب الاحتقار المتبادل القائم على انطباعات الانتماء الذاتى التى تفترض نقاء وصفاء العرق والثقافة، وهى ادعاءات لا تسندها الحقائق الواقعية. ويشير القدر الذى يهيمن به العنصر الافريقى على تلك الحقائق الواقعية،

بأن النظرة الذاتية الجنوبية تُعدّ أقرب الى واقع الحال، بينما يظل موقف الشمال غير منسجم مع ادعائه العروبة. وتعمقت النظرات-الذاتية الداعية للشقاق بتاريخ مرير من العداوات والكراهية المتبادلة، مما يجعلها عملياً غير متوافقة؛ الاّ إذا أُعيدت صياغة الاطار الوطنى بصورة اساسية وحقيقية.

خارطة هوية السودان:

وضّح تعداد السكان، ١٩٥٥-١٩٥٦، والاستجابة الشعبية للانتماء القبلى، حقيقة أن الهوية فى السودان ما زالت متجذرة فى القيّم التقليدية ومؤسسات النسب القبلية، وتداعياتها الاثنية والعرقية. لقد تم توجيه ضباط التعداد بألا يسألوا المواطنين عن هويتهم القبلية، لأن ذلك، كان من المحتمل جداً أن يستفز المشاعر، خاصة وسط المتعلمين. ولدهشة الضباط، تطوعت الغالبية العظمى ممنْ شاركوا فى التعداد بذكر هويتهم القبلية.(٢٦) وبينما تنتشر الهويات القبلية فى كل أرجاء السوان، الاّ أنه يتم احتضان القبائل فى الشمال تحت مظلتى الاسلام؛ واللغة العربية فى اغلب المناطق، مع الاحساس المرتبط بهما بالانتماء للعرب الذى يصل حد الاثنية والعرقية. وتوفر نفس عناصر الوحدة اعلاه الارضية للجنوب لوقفة من اجل هدف عام لمقاومة محاولات الشمال للهيمنة والتوسع فى نشر مظاهر هويته كوسيلة لتعزيز الوحدة الوطنية عبر التجانس. ويؤدى رد الفعل الجنوبى ذلك بدوره الى تصلب الهجوم الضارى العربى الاسلامى الجهادى. ومهما تكن السبل لتحقيق الوحدة داخل كلٍ من شطرى البلاد، لابد وأن تقوم فى الأساس على المواجهة العربية الافريقية وعلى العداوة المتبادلة. ولم يُرجّح تعداد السكان بصورة قاطعة قدر أى من الهويتين، مما يجعل النزاع حول الهوية الوطنية خاصة صراعاً حاداً.

فى تعداد السكان ١٩٥٥-١٩٥٦، اقر ٣٩٪ فقط من سكان السودان بأنهم عرب، يتحدثون العربية، وادعوا النسب العربى والهوية العرقية المكتسبة. وحتى اولئك الذين ادعوا بأنهم عرب عكسوا درجات متفاوتة من الاختلاط العربى الافريقى. وكما لاحظ على مزروعى، "يبالغ السودانيون العرب بشكل واضح فى حجم اعدادهم... اغلب السودان الشمالى يسكنه أفريقيون مستعربون، وليس العرب كما يُعرفون. بدأت بعض المجموعات تنتسب الى قبائل معينة عربية الاسماء، ونمت علوم الانساب، بدرجات متفاوتة من الدقة، لتقر عروبة المجموعات المختلفة."(٢٧) ويلاحظ كروفورد يونغ بأن العروبة فى السودان تستلزم التوازن الدقيق بين الثقافة والسلالة المكتسبة "العديد من بين الـ ٣٩٪ من السكان، الذين يدعون العروبة اليوم، هم فى الواقع نوبيون مستعربون، تبنوا خلال القرون الماضية اللغة والثقافة العربية والاسلام. وعلى كلٍ، فعندما تصبح المجموعة عربية، حسب تصورها الذاتى، يبقى من

الضرورى عليها التحصل على مكانة داخل الاطار العربى، عن طريق ادعاء وتخطيط شجرة نسب اكثر تأثيراً وزهواً من مجرد الاستعراب.... وحتى فى المديريات الست الشمالية يقدر عدد العرب بـ٣ر٥٣٪ من مجموع السكان."(٢٨)

وبسبب الدرجات المتفاوتة فى التحقق من صحة الانساب، حتى بين منْ يعرفون كعرب، كان هناك احساس بطبقية عروبة المجموعات المختلفة. يُعتبر الجعليون من اكثر القبائل وثوقاً فى عروبتها؛ واكثرها عدداً ونفوذاً. ويعتقد الجعليون، داخل قبائلهم الفرعية المركّبة، بأنهم سلالة ابراهيم جَعَل سليل العباس عم النبى محمد. ومع اقربائهم الشايقية، يعتقدون بأنهم يمثلون اهم المجموعات القبلية فى الشمال.(٢٩) ويأتى بعد الجعليين عرب جهينة، ويشملون الجمّالة، سعاة الأبل، من الكبابيش والشكرية، الى جانب البقارة من مجموعات رعاة الابقار فى جنوب كردفان ودارفور. ويشابه اقتصاد البقارة المرتبط بالأبقار، اقتصاد قبائل الدينكا فى الجنوب. يتداخل البقارة والدينكا بصورة حميمة ويتزاوجون، ولكن ظلت العلاقة فى معظمها فى مصلحة العرب. ويشابه قطاع كبير من البقارة الافريقيين فى خصائصهم العرقية والثقافية. وبما أن البقارة لا يدعون أى صلة بعائلة النبى وصحابته، فإنهم بذلك يُعتبرون هامشيين بالنسبة للصفوة العربية. وربما، لنفس السبب، الى جانب قلقهم من آثار صلة الدم الافريقى، يُعتبرون من اكثر العرب شوفينية واكثرهم تعصباً وتشدداً فى عنصريتهم حيال جيرانهم من الافريقيين الى الجنوب.

اعتنقت العديد من القبائل غير العربية فى الشمال الاسلام، وبعضها تعلم العربية مع الاحتفاظ بهوياتها الأثنية والثقافية وبلغاتها ولهجاتها الخاصة. من بين تلك المجموعات: النوبيون فى الشمال، الذين برغم تاريخ طويل من العلاقات مع مصر والعالم الخارجى، قاوموا وبقدر كبير الاستيعاب العربى؛ والبجا فى الشرق، ولهم الكثير المشترك مع اقربائهم فى اثيوبيا واريتريا؛ والنوبة فى جنوب كردفان؛ ربما كانت لهم صلات تاريخية مع النوبيين في الشمال، إلاّ انهم ينحدرون بشكل واضح من اصل زنجى؛ والفور فى أقصى غرب السودان وكانت لهم مملكة منفصلة حتى العقد الثانى بعد دخول الاستعمار البريطانى.

الشمال متنوع بدرجة كبيرة؛ ويعطى الاسلام والمواجهة مع الجنوب معنى ومغزى لوحدته. يعلق جون قول على التنوع الأثنى فى السودان "عند استعمال "الشمال" كأسم ليمثل وحدة بعينها، يعنى ذلك ضمناً ان يكون المقابل "الجنوب" الذى يساعد، استنتاجاً، فى تعريف وتحديد الشمال. ليس من المغالاة القول بأنه بدون مفهوم "الجنوب"، لن يكون هناك "شمال" فى السودان."(٣)

وإذا كان ما تقدم صحيحاً عن الشمال، فإنه ينطبق اكثر على الجنوب، حيث

تبنى السكان عبر القرون عناصر معينة من السمات العرقية والثقافية الشمالية.. وظل الجنوبيون، مع ذلك، محتفظين بهوياتهم الاثنية المحلية واعين بمقاومتهم للاستيعاب الشمالى، فخورين معتزين بشدة بعرقهم وثقافتهم. وبالرغم من سيادة الهياكل البدائية للتعريف الاثنى، إلاّ أنه اصبح مقبولاً بصورة واسعة بأن القطر يقع ضمن الجزء الاكبر، من الاقسام "تحت-القومية" على الخطوط العربية الافريقية، مع ازدواجية الشمال-الجنوب. وكما لاحظ سبنسر ترتمينجهام "يختلف الاقليمان بشكل واضح ومحدد اثنياً وثقافياً. الاقليم المسلم يشمل مواطنين من الصحراء القاحلة وسهول الشمال ويتحدث العربية. جرى فى هذا الاقليم تلاقح اكثر للدم العربى مع السكان الاصليين، وادى اعتناق الاسلام الى ربط السكان محققاً بذلك تجانساً ثقافياً."(٣١)

ومهما تكن الاسباب التى اعترضت انتشار العروبة والاسلام جنوباً، ظل الجنوبيون، التقليديون منهم والمحدثون، ليس فقط مقاومين للاستعراب والأسلمة، ولكن وبقدر ما يحتقرون النموذج العربى الاسلامى فى الشمال. واعترافاً، يُعدّ ذلك منظوراً عاطفياً بدرجة عالية، تَعزز بالتاريخ المرير، وتدّعم بالتبشير المسيحى المنافس والنفوذ الادارى البريطانى فى المنطقة. وتضافر كل ذلك ليدفع الجنوبيين لبلورة نظرة سلبية عن الشمال. وتُعتبر تلك النظرة موقفاً محسوباً وغريزياً للدفاع عن النفس، مُفَجرة لمواقف لا تقل تحاملاً عن الشمال، المسنود بدعائم أقوى من الهيمنة السياسية والإقتصادية. وكما عبر عنها نيلسون كاسفير "فى عملية التحول الى دولة سياسية واحدة، برز السودان كمجتمع منقسم وبعمق، تُستَغل فيه الاثنية والمنطقة والدين كثيراً لتنظيم التنافس السياسى."(٣٢)

وإذا ما كان الاهتمام مركّزاً على مفهوم الهوية الوطنية الجماعية والاحساس بها ممكناً فقط عندما يشعر الحكام ورعاياهم بأنهم مرتبطون ببعضهم، يبقى السؤال عن وضعية العلاقة العامة الراهنة وما يمكن أن تؤول إليه. من غير المحتمل أن يحقق الحديث المجرد عن الأمة، غير المدعوم بعوامل صلبة تعزز الاحساس بالهوية، حلاً للمشكلة. وعلى هذا، يجب البحث عن اسس للهوية، يمكن ان تقرب وبفعالية شقة الخلاف بين المشاعر الأثنية العدائية المتبادلة، ومشاعر الولاء للأمة المفترض والاكثر تصالحاً. والواضح، أنه لن يجد الاسلام ولا العروبة قبولاً كاساس للهوية الوطنية فى الجنوب وفى اجزاء أخرى معتبرة من الشمال. ومع هذا، فهما يشكلان محور النظرة الذاتية للصفوة الشمالية. تركزت المحاولات لحل هذه المعضلة حول تفسير مرن للعروبة يمكن أن يصبح لامّاً للشمل، يبرزها كعامل ثقافى وليس كمفهوم عرقى؛ مما يُعتبر تفكيراً استغلالياً يفشل فى تحقيق اهدافه. وبالرغم من أن اعداداً متزايدة من الجنوبيين يتحدثون العربية الآن واعتنق العديد منهم الاسلام، الاّ أن العداوة الاثنية والعرقية زادت سوءاً، لتخيّم على قضية الهوية الوطنية.

محركـات الهويــة:

ركّز مـارتن دالى على الازدواجـية الذاتية داخل الاطار العربى الافـريقى وعلى الظروف الموضوعية التى تبدو بأنها تفضّل المكوّن العربى للهوية السودانية. ويخلص الى أنه قد لا تُسَدّ الفجوة وبأن فكرة الأمة الواحدة غير ممكنة التحقيق. ويفسر دالى كيف أن النيليين الشماليين يضعون وزناً كبيراً لاصلهم العربى "بصرف النظر عما يثيره ذلك من مشاكل، فهو تطور ساعد عليه نظام النسب الابوى لمجتمعهم، مع عدم الاهمية النسبى للون فى تحديد الاثنية."(٣٤) وتعكس اشارة دالى عن عدم اهمية اللون الى التعارض بين العوامل الذاتية والموضوعية فى الهوية السودانية الشمالية. ويؤيد ذلك، أن بعض الشمـاليين يدّعون العروبة برغم عدم توافق لونهم مع اللون العربى النمطى، وهو ما اكّده دالى بأن اللون من الناحية الموضوعية غير ذى أهمية. ومن الناحية الذاتية، لا يعتقد السودانيون الشماليون بأن للون اهمية حاسمة مهما تكن درجات ظلال السواد. ويركّز دالى على الالتزام الشمالى غير المساوم والمتشدد بنموذج الهوية العربية الاسلامية:

"ادى تاريخ التطور السياسى والاقتصادى فى العهد الجديث الى نمو صفوة من بين السودانيين الشماليين منفتحة فقط على ثقافتها ودينها الاسلامى. ولهذا يمكن للسودانى الشمالى المسلم أن يتخذ امرأة جنوبية غير مسلمة زوجة له، ويشب اطفاله مسلمين ويصبحون "عرباً" لحقيقة أن والدهم عربى. وبما أن الاسلام يحرّم زواج المسلمة من غير المسلم، يصبح الاستيعاب لغير العروبة بالتالى امراً غير وارد. ولهذا يُفترض، وبطريقة مقنعة، بأنه سوف ينتج عن العملية الطبيعية للاستيعاب فى النهاية بروز "قالب" سودانى يقترب من ويشابه الهوية السودانية الشمالية السائدة اليوم. ظلت المحاولات الراهنة للعديد من الافراد والمجموعات المهتمة بالشأن تفترض وجود هوية "افريقية-عربية" كمادة للحوار الاكاديمى، اكثر من كونها هوية للفرد أو الجماعة: بينما يمكن للسودانى النيلى الشمالى الاعتراف الفورى بأصله "الافريقى-العربى"، فإنه لا يمكن للدينكاوى والشلكاوى، أو الزاندى تأكيد ذلك. أنْ "يُصبح" كل السودان "عربياً-افريقياً"، يُعتبر موضوعاً آخر، يُنظر اليه بعين الرضا أو الغضب، مقبولاً كعملية تاريخية أو مرفوضاً ومداناً كثقافة امبريالية.

ويساهم غياب بديل مقنع لهذا التوجّه فى السودان جميعه، وداخل الشمال والجنوب، الى بروز وغلبة ذلك "القالب" الحتمى".(٣٥)

رغم أن تنبؤ دالى باستيعاب الشمال للجنوب داخل النموذج العربى-الاسلامى الراهن يجد الكثير مما يسنده، الاّ أنه لا يجب استبعاد أو تجاهل تأكيد وجود النموذج المنافس الذى ظل يتبلور فى الجنوب. وحجة دالى القائلة بعدم وجود بديل

مقنع تُقِر ضمناً بأنه لا يمكن للجنوب والعناصر غير العربية فى الشمال نفسه الوقوف امام تيار العروبة. يمكن أن يحدث ذلك بالتأكيد إذا ما كان مناخ التداخل آمناً وسلمياً. ولكن ومن معطيات النزاع والعداوة المتبادلة السائدة، لا يمكن قبول هذه الحجة كأمر مُسَلّم به، خاصة عند النظر فى امر الهوة الواسعة بين الرؤية والحقائق الملموسة للهوية الشمالية. والكثير مما كتب عن هذا الموضوع، خاصة بواسطة الكتاب الشماليين، يعكس دعاية فكرية (اكروباتيه) للأهداف السياسية للهوية الشمالية، دون تحليل موضوعى غير عاطفى للنماذج المنافسة. وترى تلك النزعة الشمالية مفهوم "العروبة" على أنه فى جوهره ثقافى غير عرقى، وهو تفسير تقليدى (كلاسيكى) مثير للجدل، يحاول فى الأساس التصالح مع التناقضات التاريخية لتجربة العالم العربى كما تعكسها الظروف الراهنة وبخاصة فى التفاعل مع الآخرين.

يُرجِع لويد بيناجى نظرة العرب لهويتهم بسبب نجاح سياسة الاستيعاب عبر الغزو، اعتناق الاسلام، انتشار اللغة العربية، والتزاوج.(٣٦) واستناداً الى رفائيل باتاى فإن كلمة "عربى" فى فترة ما بعد الغزو الاسلامى "اصبحت تعنى كل منْ تخلى عن لغة اجداده وتبنى اللغة العربية بدلاً عنها."(٣٧) ويقدم ذلك التفسير الاساس لحجة مفادها، بأنه يمكن لأى شخص أن يصبح عربياً إنْ هو ببساطة تبنى الثقافة العربية، وتحدث العربية، ويكون افضل اذا ما اعتنق الاسلام. والتعريف الذى يجد القبول الواسع فى العالم العربى يقول بأن العرب هم من يتحدثون العربية ويترعرعون فى كنف الثقافة العربية، ويعيشون فى بلد عربى، ويؤمنون بتعاليم محمد، ويفخرون بماضى الامبراطورية الاسلامية.(٣٨) ويورد بيناجى: "وتعريف الجامعة العربية للعربى:

"العربى هو من يعيش فى بلدنا، ويتحدث لغتنا، تربى وتشرب ثقافتنا، ويعتز بمجدنا" ... وهو تعريف يدعو للنزاع والتساؤل."(٣٩)

بينما صُمِم ذلك التعريف ليكون مفتوحاً لكل من يرغب فى مقابلة شروطه، وبالتالى كسب حق المطالبة بالشرعية، إلاّ أنه، فى واقع الأمر، تُملى تلك الشروط المحددة المعالم حجب الهوية العربية عن السكان الجنوبيين فى الجنوب حتى وإنْ سعوا فى طلبها، مما يتطلب تخليهم عن ثقافاتهم المحلية. ومع هذا، يجرى تطبيق ذلك التعريف رغم دعوته للنزاع، دون حساسية تذكر تجاه المواطنين السودانيين من غير العرب، الذين يدركون بأن هوية الأمة تتأثر بوضوح "بعروبة" الشمال. وكما لاحظ جون وسارة قول تركيز الاكاديميين والمفكرين العرب على عاملين حاسمين هما اللغة والتاريخ من منظور علاقتهما بالاصول السلالية.

"لابدّ وأن يُعَرّف الشخص على اساس هذين البُعدين لاضفاء العروبة عليه، يجب

أن يتحدث الشخص العربية، ويعتبرها لغة أسرته ومنزله. وبالاضافة الى ذلك، ولأن العديد من السودانيين من غير العرب يتحدثون العربية بحكم تواجدهم المكانى، يبقى لزاماً على الفرد الانتماء لقبيلة ما يُعتقد بانها منحدرة من اصول فى شبه الجزيرة العربية أو الى مجموعة سبق وتم استيعابها للثقافة والتقاليد العربية، ولا تحمل أى مظاهر لأى هوية أخرى معلومة للآخرين."(٤٠)

وبصورة عامة، فإن بروز عدة مظاهر عرقية متناقضة للهوية الشمالية؛ مع ازمة الهوية الكامنة فى تعددية وتنوع الأمة؛ وظلال التحامل العرقى للعرب تجاه اقرانهم الافريقيين الاكثر زنجية، خاصة فى الجنوب، تجعل المفهوم الثقافى للعروبة مقبولاً خاصة للسياسيين السودانيين الشماليين وللمثقفين وحتى للاكاديميين الشماليين. لاحظ رئيس الوزراء سرالختم الخليفة فى خطابه لمؤتمر المائدة المستديرة عام ١٩٦٥ حول مشكلة الجنوب: "ايها السادة، العروبة التى ينتسب لها غالبية الشعب فى هذا البلد، والعديد من البلدان الافريقية الاخرى، لا تمثل مفهوماً عرقياً يضم أعضاء مجموعة عرقية واحدة؛ بل تمثل رابطة غير عرقية، لغوية وثقافية تجمع العديد من الاعراق، الأسود والأبيض والبنى؛ وإن كانت العروبة غير ما اوردت، لانتفت صفة "العروبة" عن اغلب العرب، بصرف النظر عن كونهم آسيويين أو افريقيين، بمن فيهم سكان شمال السودان جميعهم."(٤١)

ربما ساعد مدثر عبدالرحيم الاكاديمى، الدبلوماسى والسياسى فى صياغة خطاب رئيس الوزراء، لأن نظرته الخاصة تكاد تتطابق مع ذلك الطرح. ويعزى مدثر اغلب سوء الفهم فى تحليل مشكلة الجنوب الى النظرة الخاطئة للعروبة والافريقية. "وكما ان العروبة تمثل رابطة ثقافية غير عرقية، تمثل الافريقية ايضاً صلة جغرافية، سياسية وثقافية غير عرقية، تجمع سكان افريقيا العديدين، بغض النظر عن الاختلافات العرقية واللغوية واللونية. وهنا يظهر الارتباط الوثيق بين العروبة والافريقية ليس فقط فى افريقيا نفسها، بل وعلى المستويات الاقليمية والعالمية."(٤٢)

ويجادل مدثر عبدالرحيم بأن السودان الشمالى يُعدّ اقرب تمثيلاً لافريقيا لأنه يجمع عناصر عربية واخرى افريقية، مما يُعدّ سمة للقارة. "وحقيقة أن غالبية الشماليين عرب ومسلمون، لا تميزهم فى الواقع عن اقرانهم الجنوبيين... ولكن ذلك لا يعنى بانهم ليسوا افارقة. ويُعتبر السودان الاقليم الاوحد فى القارة- بل وفى العالم- الذى يعكس التنوع المظهرى الجسمانى، والعرقى والثقافى لافريقيا كلها، وتتبلور فيه وحدة فريدة غير مسبوقة؛ ويمكن وصف السودان الشمالى، حقيقة، بأنه الاكثر تمثيلاً لافريقيا كلها مقارنة بأى قطر أو اقليم آخر، بما فى ذلك جنوب السودان."(٤٣)

وبملاحظته ايضاً بأن غالبية سكان شمال السودان تشعر بصدق بأنها عربية

وافريقية فى ذات الوقت، وبدرجة متساوية، دون أى شعور بالقلق أو التناقض."(٤٤) يبالغ مدثر عبدالرحيم فى التعميم، من وجهة نظر الصفوة، ومع ذلك يغالى بوضوح فى عرض الموضوع. بالتاكيد، يفاخر رجال القبيلة العربية بعروبتهم دون وعى بفكرة أو مضمون الافريقية، ناهيك عن ادراكهم لتداخل وتفاعل العروبة والافريقية. ولا يشعر عامة السودانيين العرب بقلق أو اهتمام حول حقيقة، القالب العربى الافريقى، الذى يرونه عربياً خالصاً.(٤٥) وبنفس القدر الذى يدرك به الجنوبى المطّلع حقيقة افريقيته، يعى الشمالى المطّلع حقيقة هويته المزدوجة المركّبة، العربية-الافريقية وحقيقةً، كلما ازداد وعى الشمالى بهذه الازدواجية، كلما ادرك المظالم وعدم الانصاف وزادت حدة القلق والارتباك والتناقضات المتعلقة بتلك الازدواجية.

تُبَرر العلاقة اللصيقة، والتنافر والتردد بين العناصر المختلفة المكوّنة للعروبة مثل الثقافة واللغة والدين عبر أحاديث مزعومة عن النبى محمد. اجاب محمد الفاتح، عضو حزب الأمة، بصورة قاطعة على سؤال حول اسس تعريف العروبة قائلاً: "لا يمكننا بالطبع تعريف العروبة لأن النبى محمد، سلام الله وبركاته عليه قد اعلن - 'من تحدث العربية فهو عربى'. وإنها بذلك ليست قضية عرق أو لون، إنه تعريف واسع "(٤٦) ويشير الصادق المهدى ايضاً لحديث آخر للنبى مفاده "الله واحد، الوالد واحد والدين واحد. والعروبة لم تُستمد من أب أو أم، ولكنها اللغة (اللسان)؛ ومنْ يتحدث العربية فهو عربى.'(٤٧) وبما أن الصادق ذكر فى السياق نفسه الله، والوالد، الدين والعروبة، فان ذلك يعنى ضمناً أنه ينظر الى الترابط الحميم الذى لا فكاك منه ولكنه يتسع لاستيعاب آخرين. واستناداً الى مصدر ثالث، يشير بأن النبى قال ما معناه: 'أُفضِّلُ العرب لثلاث: لأنى عربى، ولأن القرآن عربى، ولأن أهل الجنة يتحدثون العربية.'(٤٨) يبدو بديهياً مما سبق بأنه، ان تكون عربياً، تتحدث العربية وأن تكون مسلماً، يعنى مفاهيم منفصلة ولكنها ترتبط وتدعم بعضها البعض. والواضح أن العناصر الثلاثة مجتمعة تجعل الهوية كاملة عظيمة الشأن.(٤٩) وغياب أى منها يقلل من قيمة الهوية الكاملة. ويعّبر عن ذلك ليليان ونفيل ساندرسون "وحتى اعتناق الاسلام لا يمكن أن يعوض غياب الانتماء لأصل عربى مقبول."(٥٠)

تطغى على السودانيين الشماليين اساطير وتلفيقات حول الانحدار من أصول عربية. لاحظ على مزروعى "مازال الجدل يثور حول ما إذا كانت هذه الأسرة أو تلك، حقيقةً، عربية الاصول أم لا. وتقييم الأسر ومكانتها يقوم، الى حد ما، على اساس ظلال اللون، مما اصبح امراً هاماً من معانى الحياة السودانية فى الشمال؛ ولم يختف مطلقاً التحامل القائم على اللون."(٥١) علق عبدالرحمن البشير، معتمد شئون اللاجئين، على الملاحظة اعلاه. بينما يُعترف بأن الاسلام واللغة العربية هما العاملان الضروريان لتحديد عروبة الفرد، يتم التركيز، مع هذا، على اهمية الاصل

العربى:

"يجب أن تنتمى الى اصل معروف... دعنا نفترض انك تنتمى للعباسيين، مما يعنى أن اجدادك واسلافهم ينحدرون من العباس عم النبى، مما يعنى رفعة شأنك. ويعتقد بعض السودانيين بأنهم اشراف "ينحدرون من اصحاب النبى المُقَربين واعوانه". ربما يكون ذلك تعسفاً أو تلفيقاً ولكنه يُعدّ مصدراً للرضا عن النفس. وهذا ما يعتقد فيه الناس: 'أن تتحدث العربية لغة القرآن الكريم، وتنتمى الى بلد الأمة العربية تكون بذلك ضمن خير أمة اخرجت للناس'. انها الطريقة التى يفكرون بها، صواباً كانت أم خطأ. يجدون العزة فى ذلك وفى "اصلهم". ومدلول كلمة "الاصل" هام جداً فى السودان. إذا اردت الزواج يجب أن تبحث وتنقب عن الاصل. الناس يفكرون سائلين: ما هو مدى "نقاء" اصل الرجل؟ هل هو "ملوث" أم لا؟ وأنا هنا اوضح فقط طريقة تفكير الناس."(٥٢)

وبما أن غالبية العائلات السودانية الشمالية تُعتبر خليطاً متداخلة الاصول فإن مفهوم العرق– "عُنصُر" أو "جنس"– المأخوذ منه كلمة جنسية، يجب أن يكون مرناً فيما يتعلق باللون؛ مما يعنى ان يعتبر الشخص عربياً برغم تعارض لونه مع اللون الفاتح القياسى للعربى الاصيل. وعلى العكس من ذلك، طوّر السودانيون معايير قياسية خاصة بهم، تُفضّل اللون 'الخلطة'قياساً مثالياً، خافضين بذلك من مكانة اللونين الأبيض والأسود. وحتى داخل ذلك المدى القياسى لتلك الالوان، تبقى لظلال الالوان اهمية عظيمة. وفى ربطه لعلاقة "الاصل" باللون، لاحظ عبدالرحمن البشير، ان البشرة السوداء الداكنة، "صفة السواد فى الأدب العربى، تدل على الوضاعة. وهو السبب فى عدم وصف الانسان الشمالى بالسواد، وتستعمل بدائل اخرى كالبنى والاخضر. ووصف الانسان فى السودان 'بالاخضر' يعنى بأن 'الاصل' غير 'زنجى."(٥٣)

بالرغم من أن السودانيين الشماليين والجنوبيين على حد سواء يختلفون فى لون بشرتهم من السواد الداكن الى الظلال البنية الفاتحة العديدة، الآ أن جوازات السفر كانت لا تشير الى حامل الجواز على أنه "أسود". والصفة السائدة التى كانت تُسجل للغالبية العظمى من حاملى الجوازات يمكن أن تكون "اخضر"، اللون القياسى للشماليين فى نظر المسئولين السودانيين الشماليين. وحقيقة، يُنظر الى وصف البشرة الاخضر كلون مثالى للسودانى، لأنه يعكس لوناً بنياً غير ممعن السواد، مما قد يترك انطباعات عن صلات مع افريقيا السوداء، ربما تتصل بالرق، ولأنه ايضاً ليس فاتحاً للدرجة التى تعطى انطباعاً عن الغجرى "الحلبى" أو احفاد المسيحيين الاوروبيين."(٥٤)

وبالرغم من الاعتزاز بالهوية العربية، الآ أن كلمة "عربي" تُستعمل فى بعض

الاحيان بواسطة سكان الحضر لتعبّر عن تخلف البدوى من الرعاة الرّحل، الذين يتمسكون باساليب حياة وقيّم واخلاقيات متخلفة رجعية. وكما لاحظ أحمد الشاهى عن مواطنى نورى من قبيلة الشايقية فى المديرية الشمالية "فى احدى السياقات يمثل ادعاء الانحدار من اصل العرب مصدراً للعزة، الاّ أنه فى سياق آخر تدل كلمة "العربى"على الحياة البدوية مما يعنى المكانة المنحطة اجتماعياً؛ (فى الوقت الذى ينظر فيه البدو باحتقار الى اقربائهم من المزارعين المستقرين.)"(٥٥) وللمزيد من تعقيد الصورة اعلاه، وكما يشير الشاهى ضمناً، فإن الارتباط بقيم الحياة الريفية يُعَبرّ عنه بكلمة "قبيلة"، وهو وصف ايجابى. وحتى فى اوساط الحضر فإن مجرد ذكر "ود قبيلة" أو "ود قبائل"أو "اولاد قبايل" تحمل مضامين الثناء من كرم وشجاعة وقوة واستقلال للشخصية.

اصبحت الالفاظ المسيئة "زنج" أو "عبد" والتى تستعمل عادة للجنوبيين السودانيين والافارقة السود بشكل عام، اقل تفشياً الآن مما كانت عليه قبل عقود قريبة مضت. ولكنها ما زالت تُستعمل فى التخاطب المازح العابر مما يترك فى بعض الاحيان آثاراً عنصرية خطيرة. لاحظ منصور خالد "تطلق فى الحلقات المقفولة الخاصة للسودانيين الشماليين سلسلة من الاساءات، التى لا يجوز استعمالها، فى حق السودانيين من أصول غير عربية، وتنّم جميعها عن تحامل عنصرى شبه خفى."(٥٦) وكما اسلفنا، فمن التصرفات التى تحدث عادة فى حالة الاساءة أو زلة اللسان، يتم تفادى الحرج ومعالجة الأمر بتفسير كلمة "عبيد" باننا جميعاً "عبيدالله". ومع ذلك، لا شك فى أنه بينما ظلت النظرة الشمالية تجاه الجنوبى تتحسن بصورة كبيرة، الا أن كلمة "جنوبى" وصيغة جمعها "جنوبيين" لا زالت تحمل تلميحات الدونية العنصرية، والتخلف والفجوة الاجتماعية الاقتصادية التى تفصل بين الشمالى والجنوبى.(٥٧)

وعلى كل، لا يجب اعطاء الانطباع بأن السودانى الشمالى فقط هو الذى يحمل نظرة العطف المتعالى حيال الجنوبى؛ وعلى العكس تماماً؛ فإن مشاعر التحامل متبادلة. يعتقد الجنوبيون بأن الاختلاف بينهم والعرب اصوله جينية وراثية، وثقافية متأصلة كامنة؛ ويقرون ايضاً بأن التحامل متبادل. ولكنهم يدركون بأن للعرب اليد الطولى، التى تعطى شوفينتهم العرقية والثقافية الوسائل لتفرض نفسها على الجنوب. وعبّر عن ذلك احد الشبان الدينكا "يحتقرنا العرب وندرك ذلك؛ ونحن ايضاً نحتقرهم ولكنهم لا يعرفون ذلك."(٥٨) ينعكس مدى الاحتقار المتبادل بين الدينكا والعرب فى الابيات الشعرية من اغنية لسجين جنوبى، ينصح فيها شرطياً من الدينكا بعدم استعمال اساليب الشرطة العرب فى معاملتهم المسيئة المهينة للسجناء الدينكا:

"يا ميجانق دى داك، لا تقتفى اثرنا
لا تتبعنا والسوط فى يدك
لا يَسْتعبد الناس بعضهم
عندما يخلقون سواسية.
يا ميجانق دى داك، اترك ذلك لديو
الرجل عديم الضمير
الذى يُقلّد أساليب العرب،
وخِسّة الشرطى العربى،
والدينكاوى لا يجب أن يجاريها.(٥٩)

وفى قصيدة اخرى يتذكر احد السجناء السابقين المعاملة المهينة من شرطى عربى اسمه نور، ذاكراً لحروب سابقة بين العرب والدينكا مُلقياً باللائمة على اسلافه الذين فشلوا فى القضاء على الجد العربى والسلف الخيالى للشرطى نور:

دُفِعْنا الى الاشغال الشاقة
كنت على وشك البوح بوصية موتى؛
ولكن وقفتُ وفكرتُ فى الأمر!
فكرت، لماذا اعمل جدى حربته فى طعن القرع
وأخطأ الهدف - جد الشرطى نور العربى،
انه جدى الذى ألوم على اهانة نور لى؛
انتهرنى نور؛ اذناه حمراوان كما اذنى الوطواط.
جنس وضيع، لا يقر ابوة طفله."(٦٠)

ويتعلق الاحتقار الجنوبى للعرب بحقيقة القيّم الاخلاقية، التى يعتقدون بأنها متأصلة وموروثة فى الجينات والتركيبة الثقافية للهوية. وصَور ذلك بطريقة درامية الزعيم ماكوى بيلكوى، المعروف بمقدراته الروحية الموروثة عبر سلسلة طويلة من الزعماء الروحانيين: "لا اتحدث العربية. لقد امرنى الإله الاَّ اتحدث العربية. وسألت الإله 'لماذا لا اتحدث العربية؟' فقال لى: 'إذا تحدثت الآن العربية سوف تصبح رجلاً سيئاً'. وخاطبته: 'هناك ما هو حسن فى اللغة العربية!' ورد الإله، 'لا، ليس بها أى شئ حسن؛' (٦١) من الواضح أن نظرات التحامل متبادلة بين الجانبين بقدر متساو.

وتكشف وجهات النظر الشمالية والجنوبية بأن عوامل الهوية الداعية للفرقة فى

السودان عرقية وثقافية، ويقوم تفسير ذلك على الادراك الواسع الشامل للثقافة كمفهوم. وفي واقع الامر، يشير ضعف وغموض الادعاءات الشمالية بالانتماء للعروبة نفسها بوضوح الى دور عامل الثقافة في نمو المفاهيم الذاتية، بالقدر الذى تتحول فيه الادعاءات البيولوجية والعرقية لتصبح في النهاية مرتبطة بالثقافة. وتصبح الثقافة بذلك الموجّه الاجتماعى المؤثر الذى يشكل وجهات النظر حول الهوية، بما فيها الاساس العرقى. وكما لاحظ دينستان واى "ليس مهماً أن يكون الشمال عربياً-افريقيا، عربياً خالصاً أو افريقياً. إن ما يهم هو أن منْ يمسكون بزمام السلطة السياسية من الصفوة المتعلمة عامة يعتقدون بأنهم عرب. وبهذا، ورغم أن تركيبتهم البيولوجية عربية-أفريقية الاّ أنهم اختاروا وبمحض ارادتهم تعريف انفسهم بأنهم عرب."(٦٢)

تُعَرِّف منظمة اليونسكو UNESCO الثقافة: "تمثل الثقافة مجموعاً مركّباً لمظاهر روحية ومادية، فكرية وعاطفية يتصف بها مجتمع أو مجموعة اجتماعية. ولا تشتمل فقط على الفنون والآداب، بل تتعداها لعكس مظاهر الحياة والحقوق الأساسية للانسان، وقيّمه ومعتقداته التقليدية." (٦٣) وعرّفت دراسة حديثه الثقافة على أنها "مجموعة من المعانى المشتركة الباقية، ومن القيّم والمعتقدات التى تميّز مجموعات قومية أو اثنية عن اخريات وتوجّه سلوكهم."(٦٤) وفى هذا المضمار، تُعتبر الثقافة عاملاً محدداً للنظرة الذاتية التى تَفصل الحدود الاجتماعية للتصنيف الأثنى والتفاعل. وهو تعريف ينم عن قيّم مترابطة ونظرة شاملة متماسكة، ويحتوى على مجموعة مبادئ توجّه وتقيّم انماط السلوك داخل اطار اجتماعى، واقتصادى وسياسى مرن.

وترتبط هذه النظرة الفضفاضة للثقافة بالرؤى لعناصر الهوية المختلفة، مما يجعل الحد الفاصل بين المشاعر الثقافية والعرقية واهناً بالدرجة التى يمكن تمييزها فى وعى عامة الناس. ونتيجة تلك التناقضات، استمرار حالة الأنقسام العرقى غير المعترف به، دون بناء جسر للتقارب. وحقيقة الامر، تُعمِق الصفوة من الجانبين الانقسام، بعضها يبنى على افكار خيالية عن عروبته، ويرد البعض الآخر بالمثل بانياً على افكار وهمية عن افريقيته، متجاهلين بذلك حقيقة سودانيتهم. وكما اشار على مزروعى "بالرغم من أن السودان يمكن أن لا يكون عربياً تماماً كما يتصور البعض، ولكن ما يهم احياناً هو ظاهرة النظرة الذاتية وسط السودانيين من ذوى النفوذ. ويُعرفُ عن متحدثى العربية المرموقين من الشماليين، وعن ألجنوبيين البارزين نزعتهم للمغالاة فى تصوير الانقسام الاثنى الذى يفصِل الشماليين عن مواطنى الجنوب."(٦٥)

المعضلات الوطنية:

ينعكس الشعور بالعزة لدى السوداني الشمالي في الاهتمام المتأصل بالانتماء العربي، ويبدو ذلك ماثلاً في التحامل على العناصر الأفريقية أو الزنجية ذات الملامح والتقاطيع الواضحة، خاصة وسط المجموعات المستعربة حديثاً. ويُفرز ذلك التحامل طبقية وتمييزاً، لهما أهميتهما الحاسمة في النزاع الشمالي-الجنوبي، العربي-الأفريقي. تتمحور المعضلات الناتجة عن التكامل غير العادل في الوحدة الشاملة، أو عن الندية في التنوع التي تتطلب قدراً من الاستقلال، تتمحور تلك المعضلات حول الأفكار السائدة عن التمازج العرقي المتبادل ومصير المنحدرين منه. اثار المسلم الكيني على مزروعي، المنحدر من اصول افريقية عربية ويمتد فرع عائلته الى زنزبار، أثار ملاحظات حول اعادة التثقيف المتكافئ المتطابق والتمازج التناسلي غير المتكافئ. يحدث التمازج العرقي المتكافئ عندما يتزاوج عرقان لانجاب اعداد متقاربة من الاناث والذكور، يجتازون حواجزهم العرقية، ويقيمون علاقات بين بعضهم البعض، بالرغم من امكانية تدخل عوامل أخرى لتجعل معادلة التمازج اقل تكافؤاً. ويحدث التمازج غير المتكافئ في حالات ينتمي فيها كل الآباء تقريباً الى مجموعة من عرق واحد، تمارس تفوقها أو تختار توسيع حجمها عن طريق التزاوج. وفي اغلب الاحيان، اذا ما رغب الأب من المجموعة المهيمنة ادعاء ابوة الطفل، من الزاوج غير المتكافئ، يمكن أن يسبغ هويته على الطفل؛ اما في حالة عدم الرغبة أو الموافقة من جانب الأب، فإن الابناء غالباً ما يتخذون هوية أمهم.

اثار على مزروعي في نقاشه حول مصير المنحدرين من الزاوج غير المتكافئ اكثر الاسئلة وجاهة، وهو: اذا ما كان للأبناء المنحدرين من تمازج عرق مُهيمن بعرق متعثر دوني، هل يمكنهم التمتع بامتيازات الهوية الأبوية أو التعرض لعقبات هوية الأم المتعثرة؟ وهل يصبح هؤلاء طبقة بذاتها؟ وكما هو متوقع، يبني على مزروعي بصورة عملية (براجماتية) على منطق توسيع الافتراض، الذى وجّه الطريقة الاستيعابية للثقافة العربية-الاسلامية، ليجيب على تساؤله لمصلحة هوية الأب، ولكن ذلك في حد ذاته، يعتمد على ما اذا كان للأبناء حق الاختيار.

وفسر على مزروعي منطقية النهج العربي الاستيعابي:

"اذا كان الوالد عربياً فالأبن عربي دون تحفظات. وإذا ما تخيلنا رجلاً عربياً تزوج أمرأة زنجية من النيليين في القرن الرابع عشر، ونظرنا الى الأبن، لكان عربياً. وإذا ما تخيلنا مرة أخرى بأن ذلك الأبن تزوج هو الآخر من امرأة زنجية نيلية، لكان ابنه عربياً ايضاً. واذا ما افترضنا بأن العملية قد تكررت، من جيل الى آخر، حتى ولادة ابن في النصف الثاني من القرن العشرين، يحمل قطرة واحدة في دمه من الاصل العربي، وان جُلّ دمه من النيليين، يظل الابن مع هذا عربياً."(٦٧)

واستناداً الى تعاليم الاسلام فإن ابن ألأمه (المُسترقّة) من صلب مالكها يُعتبر شرعياً ويمكن أن ينتمى كلياً الى والده. وبالرغم من ادراك انه ليس بالضرورة أن يكون منْ يّدعون الاصل العربى، أو منْ ينسبون أنفسهم لسلالات قبلية عربية بعينها، أن ينساب فى شرايينهم الدم العربى؛ رغم أن تأكيد **الابوة العربية** أو اصلها، حقيقة كان أو تخيلاً، ما زال الموضوع الداعم والثابت **لانتماء السودانى** الشمالى للعروبة.

نجح المفهوم المرن لتعريف العربى فى السودان، **حتى عند فهمه عرقياً، فى** هدفه لتوسيع دائرة الهوية العربية. **إن الـ ٣٩٪ من السكان الذين صُنّفوا فى تعداد** ١٩٥٥-١٩٥٦ عرباً، شملوا كل **الذين يعتبرون أنفسهم عرباً أو ادعوا انتماءهم** "لقبيلة عربية"، وهو التعريف الذى يعنى حسب رؤية على مزروعى "يتضمن التداخل البيولوجى بين الاعراق، حقيقة كان أم ادعاءً."(٦٨) ومع هذا، يذهب التعريف للعربى الى ابعد من ذلك من أجل تحقيق الطموحات الشمالية لتوسيع دائرة نفوذ الهوية العربية. وكمثال، اكّد مدثر عبدالرحيم بقوة واصرار مدهش، بأنه "إذا ما تم تطبيق التعريف المقبول بشكل عام لهوية العربى، أى على كل من يتحدث العربية، فإنه وحسب التعداد يجب أن يشكل العرب ٥١٪ من السكان، وليس ٣٩٪ كما تشير التقارير."(٦٩)

وحكماً على جهود الحكومات المتعاقبة منذ الاستقلال، ليس هناك أدنى شك بأن الشمال يعتقد بأن مرونة تحديد الهوية العربية، كمفهوم شامل جامع غير عرقى، يمكن استغلاله لاستيعاب الجنوب ضمن النموذج العربى الاسلامى، ويرى بعض المراقبين بأنه لا مفر من ذلك.(٧٠) وإن تحليلهم هذا يتجاهل صلابة الثقافة الجنوبية المحلية فى مقاومتها للاستعراب.

يقر مرزوعى بأن العملية مستمرة فى الاتجاهين، لأن نفس المبادئ تؤثر على الجانبين؛ ويركّز على الدينكا لسند حجته. "عموماً يُعتَبر السودانيون، من عرب وافارقة سود، ابويين يلتزمون جانب الابوة بصورة عميقة. ويدفع هذا التوجه تشجيع الآباء لاعلان ابوتهم لاطفالهم، خاصة إذا ما كانوا ذكوراً، لضمهم الى عائلاتهم الاصلية. ويبدو بأن الدينكا ابويين كما العرب على الاقل. وفى الغالب، إذا ما كان الوالد دينكاوياً فإن المولود يصبح دينكاوياً، خاصة إذا كان ذكراً."(٧١) مشيراً إلى الدينكا الذين استوطنوا الشمال الغربى من السودان واختلطوا مع البقارة العرب، يلاحظ مزروعى "العديد منهم يبدى اختلافاً مظهرياً مع معايير أصولهم، ولكنهم مع ذلك يظلون دينكا لغةً وثقافة."(٧٢)

بالرغم من أن مزروعى يقر بأنه لم يحن الأوان للحكم على النتيجة، إلاّ أنه يرى بأن للعملية جوانب هامة لبناء الأمة، حيث تلتقى وتتفاعل الاعراق والجهوية؛ ومرة

اخرى يبرز الدينكا كعنصر يمكن أن يلعب دوراً حاسماً، "ربما يبلغ تعداد قبيلة الدينكا الاربعة مليون نسمة، مما يجعلها القبيلة الاكبر حجماً فى السودان كله، شماله وجنوبه... وإذا ما كان واحد من بين خمسة سودانيين يمثل الدينكا، وإذا ما استمر تقليد التزاوج بين الدينكا والعرب فى الاضطراد، فإن احتمالات تكامل عرقى قومى مؤثر قد تصبح حقيقة."(٧٣)

الواضح أن مزروعى يقلل من اهمية نظرة الدينكا انفسهم فى استمرارية تدعيم هويتهم ضمن الاطار التنافسى فى التفاعل العربى الافريقى. وتفترض خلاصة آرائه، بأن الثقافة العربية الاسلامية سوف تسود، مع استمرارية اطار وحدة يهيمن عليها الشمال. ربما تؤدى المقاومة لهذه الهيمنة، حقيقةً، الى ازدواجية الهوية الوطنية أو ربما الى تقسيم البلاد، وهو ما لا يظهر ضمن معادلته. وهناك ايضاً موضوع المساواة بين الجنسين -الذكر والانثى- الذى يتحدى ويحاصر ثقافات العرب والجنوبيين. ولا يمكن الافتراض بعد الآن أن تستمر هيمنة الرجل، ضمن هوية الأسرة المختلطة، خاصة فى الاطار العالمى الحديث.

ومع هذا، بينما وجب على الخلاصة المنطقية للعملية أن تنظر فى احتمالات الاستيعاب المتبادل بين الهويتين العربية والافريقية، الاّ ان الذى لا شك فيه هو أن الهدف النهائى للشمال يتمثل فى تكامل القطر على الخط العربى الأسلامى. وكما لاحظ مزروعى "الحجة هنا تقول إذا ما اراد الجنوبيون تغيير طرق حياتهم الافريقية التقليدية، فإنه من الاجدى التغيير فى اتجاه تجانس اكبر مع الشمال؛ وهو ما يعنى الاستعراب والاسلمة، وليس الاسلام بمعنى التدين فقط. ولهذا، يكون منطقياً، أن تُقرر سياسة الدولة الملتزمة بازالة الفوارق بين الشمال والجنوب، تدريس تعاليم الاسلام الخاصة بالتلاميذ المسلمين فى مدارس الجنوب."(٧٤)

وعلى كل، ما لا يمكن فهمه، هو استغلال الدولة لاساليب الاكراه والقهر لفرض الاسلام على الجنوب بدلاً عن الاستراتيجية الاقل تعسفاً والتى تمت بها الاسلمة والاستعراب فى الشمال. وظلت المقاومة رد الفعل الطبيعى. اشار على مزروعى: "صحيح أن الشماليين جنحوا إلى المغالاة فى فورة حماسهم من اجل تكامل اعظم... وكان القهر العسكرى... فى بعض الاحيان قاسياً خالياً من أى كابح أو واعز اخلاقى. ربما ظلت عملية تكامل الجنوب مع الشمال اشبه بحالة الخطوتين للوراء وخطوة الى الامام: وهى وسيلة يستحيل معها الوصول الى الغاية المرجوة."(٧٥)

وفى سياق آخر، يشير مزروعى الى اعتدال حكم عبود العسكرى، والى الغريزة العامة للديمقراطية فى الشمال، والتصرفات المتباينة للشماليين تجاه الجنوب موضحاً "تشكل العلاقات بين الشمال والجنوب واحدة من اشد وأخطر

ازمات الانقسام فى القارة الافريقية كلها."(٧٦) وبالرغم من رؤية مزروعى حول عدم استقرار الديمقراطية فى شمال السودان، وتوقع الاطاحة بها مرة أخرى كما سبق وحدث عدة مرات فى الماضى- إلا أنه يقر بأنها واصلت مسيرتها، "غريزة مدهشة للاشكال الديمقراطية". ويمكن لهذه الغريزة ان تكون معياراً لمقدرة الناس على الانتماء لبعضهم، وبالتالى الامتناع عن المغالاة فى معالجة الامور. ومع هذا، فإن الغريزة الديمقراطية لدى السودانيين العرب غالباً ما فشلت فى ردع وحشية الشمال فى الجنوب."(٧٧)

إذا ما افتُرضَ للوحدة الوطنية ان تكون الهدف المقدم، وإذا ما كانت الافكار السائدة حول الهوية ما زالت انفصالية متأصلة، فما هو الاساس البديل لهوية تجمع كل السودانيين؟ يدفع مدثر عبدالرحيم بأن الاختلافات بين الجنوب والشمال يجب ألا تشكل ارضية للانقسام، بل يجب أن تكون اساساً لمنح الجنوب وضعاً خاصاً داخل اطار الوحدة: "لا يمكن قيام الدولة الحديثة، خاصة فى افريقيا، على اساس التجانس الدينى أو العرقى أو حتى الثقافى؛ بل يجب أن تؤسس، قبل كل شئ، على مجموع مصالح واهداف المواطنين الذين، برغم تباينهم فى جوانب معينة، تداخلوا، فى العصر الحديث، عبر الحواجز القارية ناهيك عن الحدود القبلية والاقليمية."(٧٨)

ما تصوره مدثر عبدالرحيم، افتراضاً، للجنوب كان نوعاً من الحكم الذاتى، مشابها لما قدمته اتفاقية اديس ابابا. أما اليوم ربما يقبل بترتيب فدرالى. ولكن ولما كان يُنظر للهويتين العربية والافريقية كعاملين يهيمنان على تحديد الاطار الوطنى، فإنهما سوف يواصلان اثارة عواطف بدائية كامنة مرتبطة بمشاعر النسب، الاثنية والعرق، وبالتالى تظلان مصدراً للأنقسام. تفاقمت معضلة الازدواجية بسبب البُعد الدينى المتمثل فى البعث الاسلامى، الذى برهن حتى الآن بأنه اصبح اكثر مدعاة للانقسام.

ويُثير دور الدين فى المجتمع أيضاً أسئلة مماثلة فيما يختص بخلق إطار لوحدة وطنية عادلة. توسّع الأكاديمى الأمريكى جون ڤول فى بحثه عن وجهات نظر المسلمين الشماليين حول النزاع الوطنى، وأفاض فى تناول الخلافات والمظاهر المشتركة بين الأقسام السياسية والدينية المختلفة مستغلاً مفهوم هورويتز عن المجتمعات "المميّزة" و "غير المميّزة".(٧٩) ورغم أن ما ورد لم يكن يشكّل موضوع اطروحة ڤول الأساسى، إلاّ أن عرضه يكشف بوضوح الحد الذى اعتبرت فيه كل الاحزاب السياسية الرئيسية الجنوبَ، بدرجات متفاوتة، هامشياً حسب نظرتهم العربية الاسلامية للبلاد؛ يمكن الهيمنة عليه واحتواءه أو تسوية وتوفيق وضعه بصورة سطحية هامشية. ويمنحهم التزامهم بالاسلام والعروبة احساساً بالتفوق يجعلهم يعتبرون الجنوب كمّاً شاذاً يشكل تحدياً قومياً ضد نشر العقيدة والثقافة

العربية المرتبطة بها. ورغم أن كل الاحزاب الرئيسية تلتقى حول هذه النظرة، إلاّ أن الوجهة الاكثر تشدداً وتزمتاً داخل المجتمع الاسلامى تمثلها الجبهة الاسلامية القومية، التى تحتكر السلطة الآن. فهى سافرة فى نشاطها المتزمت لفرض الاسلام والعروبة على الجنوب عبر سياسات متعددة للاستيعاب تتراوح بين الاستغلال الفج للقوة الى الحوافز المادية تهديداً وترغيباً.

واستناداً الى مفهوم هورويتز عن النظام الاثنى القائم على التمييز، تتطابق الاقسام الاثنية مع النظام الطبقى، ويتم ترتيب المجموعات الاثنية فى شكل هرمى طبقى، تُعتبر احداها المهيمنة المتفوقة والاخرى تابعة. اما فى المجموعات الاثنية "غير المُميّزة" والتى لا تقوم على تفاوت المكانة، تتعايش المجموعات الاثنية على اسس "متوازية" مع حصر التفاوت فقط داخل كل وحدة اثنية. يُنظر الى المجموعات "المُمَيّزة" كوحدات مكوّنة لمجتمع واحد بينما تُعتبر المجموعات المتوازية فى النظم "غير المُميّزة"، مجتمعات متكاملة بذاتها، ويمكن أن تكون ذات سلطة ذاتية مستقلة وكاملة.(٨٠)

عند تطبيقه لمعطيات الدراسة أعلاه على السودان يجد فول تداخلاً معقداً للنظامين يعكس اختلافات كبيرة وهامة فى توجهات المنظمات السياسية والدينية. وبينما يُقِر فول بالنزعة نحو رؤية البلاد ضمن النظام "المُميَّز"، خاصة فيما يتعلق بإنقسام البلاد بين الشمال والجنوب، ورؤية الشمال كمهيمن والجنوب كتابع، إلا أنه يرى، أيضاً، فى ذلك الانقسام بين شطرى البلاد عنصراً للتعايش المتوازى الذى يمثل النظام "غير المُمَيَّز". ويصف اتفاقية اديس ابابا على انها "قائمة على رؤية أن السودان يمثل نظاماً "غير مُميَّز"، يُعْترفُ فيه بالجنوب، جزءاً له استقلاله الذاتى الموروث، ووحدة منفصلة وعنصراً مشاركاً."(٨١) ويفسر فول هاتين النظرتين كانعكاس للتناقض فى موقف الشمال من الجنوب. يرى فول السودان فى السياق الشمالى نظاماً "مُميَّزاً"؛ الجنوبيون فيه تابعون، اما فيما يختص بالعلاقات الجنوبية الشمالية، فإنه يرى السودان نظاماً "غير مُميَّز". ويشعر فول بأن هذا التناقض يعكس تعارضاً بين مُثل المساواة الاسلامية وحقيقة الوضع الطبقى. ويعتقد بأن تنافس بعض العشائر المعينة والزعامات الدينية على القيادة والنفوذ لا يتفق والمُثُل الاسلامية، ويمكن فهم وقبول دورهم فقط فى منح "البركة"، لما لهم من مكانة روحية. وهذه هى الآلية التى سمحت لنظام "مُمَيَّز" أن يصبح جزءاً من الاسلام الصوفى.

يتحدد موقف الفرد أو المجموعة من التغيير الاجتماعى حسب التصور للمجتمع السودانى من زاوية نظام "التَمَيّز". وإذا ما كان المجتمع قائماً على نظام "مُميَّز" فإن حل النزاع الناتج يتطلب تحولاً جذرياً للمجتمع؛ اما إذا كان "غير مُمَيَّز" فإن تحولاً اساسياً كهذا ليس له ما يبرره. وحسب رؤية فول فإن الحركة الشعبية

لتحرير السودان تعتبر السودان نظاماً "مُمَيِّزاً"، مما يستلزم بالتالى التحول الجذرى لحل النزاع الطبقى. ويرى قول بأن الاحزاب الشمالية متباينة فى نظراتها، ولكنها تميل، بشكل عام، الى رؤية السودان نظاماً "غير مُمَيِّز" وتدعو الى الاعتراف بالمجموعات المتوازية وبترتيبات الحكم الذاتى لها. ويحدد قول اربع مجموعات رئيسية، مع تنوعات فرعية، حول هذا الموضوع؛ وهى: المهدويون، الختمية، "الاخوان المسلمون" (الجبهة الاسلامية القومية)، و"الاخوان الجمهوريون".

لا يرى المهدويون السودان مجتمعاً "مُمَيِّزاً" بالنظر الى تركيبته الاثنية، حيث يقدم الاسلام نظاماً اجتماعياً شاملاً. ويتم التعامل مع المجموعات غير الاسلامية، المعزولة جغرافياً، بسبل متعددة، قد يسودها التنافس أو التعاون. ويقال، عموماً، بأن تلك النظرة ظلت تمثل موقف المهدويين من الجنوب، ويعكسها بصفة خاصة زعيمهم الصادق المهدى. وحسب وجهة نظر الصادق، كما أوردها قول، يتوقف حل مشكلة الوحدة الوطنية فى السودان بوجوب وجود مظلة تجد تحتها النظم الاجتماعية الرئيسية الحماية داخل اطار قومى مشترك. وحسب رؤيته هذه، يجب ان يوفر الاسلام والعروبة آلية التكامل الوطنى. فى خطابه للبرلمان ابان فترة رئاسته الاولى للوزارة عام ١٩٦٦، صرح الصادق فى فقرة، كثيراً ما يُشار اليها، قائلاً: "العامل المهيمن فى امتنا هو الاسلام... ولن يتم تحديد كينونة هذه الامة والحفاظ على عزتها وكرامتها الا من خلال البعث والصحوة الاسلامية."(٨٢) وتحدث فى يوليو ١٩٨٦ عن "رغبة غالبية المسلمين لجعل الاسلام الحَكَمَ فى حياتهم الخاصة والعامة، فى توافق مع حقوق الآخرين المدنية والانسانية والدينية."(٨٣) يرى المهدويون بأن الاسلام يحدد طبيعة الدولة، حيث يتم "حل النزاعات بالتفاوض عبر الاعتراف بحقوق الاقليات المختلفة، التى يمكن ضمان امنها وسلامتها دون المساس بالهوية الاسلامية بشكل عام. ربما يستدعى ذلك استغلال تفسيرات جديدة للاسلام، ومع هذا، يجب أن يكون التوجّه اسلامياً حقيقياً."(٨٤)

يسجل قول بأن الختمية يرون السودان، فيما يتعلق بالجنوب، نظاماً "غير مُمَيِّز" بتعدده الاثنى؛ ولذلك فانهم على استعداد لاعتبار ترتيبات خاصة للاقليات غير المسلمة داخل اطار اسلامى قومى.

ويعكس كل من "الاخوان المسلمون" و"الاخوان الجمهوريون" وجهات نظر تختلف عن الحزبين الرئيسيين القائمين على الطائفية الصوفية. يقول قول بأن "الاخوان المسلمون" تحت قيادة د. حسن الترابى يرون السودان من جهة، مجتمعاً "غير مُمَيِّز" ويقرون بأن غير المسلمين يشكلون مجموعات محددة منفصلة فى المجتمع تجب حمايتها؛ ومن وجهة اخرى، يرون السودان مجتمعاً "مُمَيِّزاً" لأن السودان فى غالبيته يدين بالاسلام، وعليه لا بد وأن يسود المسلمون على الاقلية

غير المسلمة فى السعى من اجل صياغة مصير الأمة. "تظل وجهة نظر "الأخوان المسلمون" مرتبطة برؤية السودان مجتمعاً اسلامياً، يجب أن تحمى هياكله حقوق الاقليات المشاركة، ولكن يبقى اساسه مُعَبِّراً عن هوية الاغلبية."(٨٥)

اسس المجموعة الرابعة "الاخوان الجُمهوريون" وقادها محمود محمد طه، الذى اعدمه نظام نميرى بالردة عام ١٩٨٥. عَرف محمود بنظرته الليبرالية فى تفسير الاسلام وفى نظرته لقضايا غير المسلمين والمرأة. يؤسس "الاخوان الجمهوريون" عقيدتهم الدينية بالتفريق بين تعاليم العدالة والمساواة الرافضة للتمييز التى سادت خلال المرحلة الأولى من حكم النبى محمد بمكة، وبين التعاليم الاكثر تشدداً فى المرحلة التالية لقيادته فى المدينة. وحسب رأى محمود محمد طه، تُعدّ رسالة مكة اكثر اتساقاً مع متطلبات القرن العشرين عن رسالة المدينة.(٨٦) وكما لاحظ ڤول "كان محمود محمد طه من اشد المنتقدين للتمييز فى السودان، الذى يقوم على العديد من مظاهر عدم المساواة الاجتماعية، والاقتصادية، السياسية والدينية. ويؤسس محمود نقده للمجتمع الاسلامى الراهن من خلال تجربته الخاصة فى السودان، ليقر بأنه مجتمع اثنى "مُمَيِّز". يرى محمود ضرورة اعادة توجيه النظرة العامة للمسلمين بطريقة لا تجعل من المظاهر الدّالة على الفوارق بين الناس سبباً للتمييز الضار. وحسب تفسيره، يقوم التركيز فى الاسلام على الافراد فى المجتمع وعلى مساواتهم بصرف النظر عن العرق، الجنس، أو العقيدة."(٨٧)

يُعدّ تحليل ڤول لوجهات النظر الشمالية عميقاً وكاشفاً بدرجة كبيرة لطبيعة النزاع ومستقبله. من الواضح أن وجهات النظر اعلاه على اختلافها تجسد نوعاً من الطبقية أو التميّز داخل الأمة، أو داخل أى أُطُر أخرى جماعية، تحتل فيها المجتمعات غير المسلمة، خاصة فى الجنوب، موضع التابع. ومهما تكن الاختلافات بين الاحزاب والاقسام الشمالية المتعددة، فهى فى طبيعتها اختلافات فى الدرجة، وأن الحلول التى يتبنونها تتراوح فقط فى مدى الاعتراف والتصالح والتوافق مع التنوع القائم. والمفهوم ضمناً فى كلٍ من وجهات النظر تلك، الرغبة والامل فى ذوبان ذلك التنوع، فى نهاية المطاف، لمصلحة النموذج العربى الاسلامى الشمالى. وعلى هذا، يبدو أن الاصوليين دعاة البعث الاسلامى-الذين يسيطرون على السلطة الآن ولهم اليد الطولى، وعلى افتراض، انهم واضحون وحاسمون فى اصرارهم- يعملون على تكامل القطر وفق النهج العربى الاسلامى، بالهيمنة واخضاع غير المسلمين، والجنوب غير العربى، من اجل اقامة دولة اسلامية متجانسة؛ ثم استغلالها كخطوة نحو نشر الاسلام فى افريقيا جنوب الصحراء. قام الصادق المهدى برحلة الى شرق افريقيا قبيل توليه رئاسة الوزارة، زار خلالها الصومال، حيث قال عن الجنوب "يُعَدّ فشل انتشار الاسلام فى جنوب السودان، فشلاً للمسلمين السودانيين تجاه قضية الاسلام العالمية. للاسلام رسالة مقدسة فى افريقيا، ويشكّل جنوب

السودان نقطة الإنطلاق لهذه الرسالة."(٨٨) لاحظ احد الاكاديميين من رجال الدولة "لا يُعدّ الصادق مجرد عضو نمطى ضمن الصفوة الشمالية. بل يمثل نموذجها الاصيل. وبما أن هذه الصفوة الشمالية ظلت مقتنعة بسموها وتفوقها الاثنى، الثقافى، وبالفضيلة الكامنة فيها، فإنها بذلك لا تشعر بوخز الضمير فى سلوكها بفرض نفسها وصياً وموجهاً للآخرين، من غير المسلمين، ممن لا يدّعون الانتماء العربى. وما لا يدركه اولئك المسكونون بتفوق اثنيتهم، ولا يودون قبوله، هو أن الوجه الآخر للعملة نفسها يتمثل فى التحامل والتحيّز العرقى."(٨٩)

وحتى جماعة "الاخوان الجمهوريون"، اكثر الاحزاب السياسية الدينية ليبرالية فى الشمال دون شك، تنظر الى اصلاحاتها الجذرية من خلال الاطار الاسلامى، برغم التفسير الليبرالى له. وبما أن الجنوب قد اظهر العزيمة للمقاومة فإن الموقف المتشدد والعنيد للشمال لمصلحة النهج العربى الاسلامى، لن يكون سوى تكريس للانقسام الدائم، والقلاقل، والنزاعات وافتراق السبل. وإذا ما أخذ بمفهوم للمجتمع "غير المُمَيِّز" ليحقق غايته المنطقية فى السودان، فانه لابد وأن تبرز وحدتان، مما يعنى بأن المساواة التامة التى سوف تحافظ على وحدة البلاد لا يمكن تحقيقها تحت النظام الاسلامى. ومع هذا، لا يوجد داخل هذه المجموعات الايديولوجية من يفكر فى الانفصال خياراً، فيما عدا "الاخوان المسلمون"؛ للمفارقة، رغماً عن رؤيتهم الداعية لاسلمة القارة الافريقية والعالم اجمع.

يبدو ان امكانية ابعاد الدين عن الساحة العامة آخذة فى التضاؤل، على الاقل فى المدى القريب، خاصة بعد أن اعاد "الاخوان المسلمون" تنظيم انفسهم تحت المظلة الاوسع "الجبهة الاسلامية القومية"؛ ويتعاونون الآن مع النظام العسكرى للعمل بعنف من اجل تطبيق اطروحاتهم الاسلامية.

ورغم أن بعض عناصر الهوية الشمالية الاخرى مثال العروبة، بكل تعقيداتها، ما زالت تُستغَل بصورة انتقائية لحشد الدعم من مصادر متنوعة، الاّ أن رسالة الاسلام الاصولية أو البعث الاسلامى بقيادة طبقة حديثة منَ المتعلمين الشباب تُعتبر نموذجاً قوياً، لا يجب أن تُقيّد بالطبقية العرقية، كما يدافعون. ولكن، ولأن فكرة العروبة ارتبطت دائماً بعناصر الدين، الثقافة والعرق، وبما أن عامل الدين نفسه يُعدّ دافعاً للاستقطاب الحاد، فإن ذلك التقدم الشمالى لم يساعد احتمالات تقريب الفجوة بين الشمال والجنوب؛ بل على العكس من ذلك، ادى فقط الى تعميق حدة الخلافات وتفجير النزاع. ونتيجة لذلك، ساعد فى بلورة وتوضيح القضايا الداعية للانقسام، مما يجعل الخيارات اقل تناقضاً.

قيـــود التهميـش:

كلما تصاعد التساؤل أو التهديد للهوية العربية الاسلامية فى الشمال، من جانب قوى شمالية داخلية، أو بتحدٍ من الجنوب، كلما زاد التمسك الدفاعى بها وزاد الاصرار على فرضها فى البلاد كاساس للهوية الوطنية. ويؤدى ذلك بالتالى الى استفزاز واثارة الجنوب بشكل اعظم، وبهذا تتواصل الدائرة الشريرة ويطول امدها. ورغم أن الهوية العربية ظلت مفهومة منذ امد، إلاّ أن الحماس الوطنى للعروبة كمفهوم صفوى، برز للوهلة الأولى مع حركة الاستقلال ضد الهيمنة الاوروبية. وتطور فيما بعد الى مفهوم القومية العربية، مع دور مصر الدائم مصدراً للالهام. وتم توجيه ذلك الحماس العربى الاسلامى بعد الاستقلال اساساً تجاه اسلمة واستعراب الجنوب. وادى تأكيد الجنوب لافريقيته الى رفع الشمال بدوره رايات العروبة الى اعلا.

فى خطابه لمؤتمر المائدة المستديرة حول مشكلة الجنوب عام ١٩٦٥، قال السيد اسماعيل الازهرى، القائد البارز للنضال الوطنى، الذى اصبح أول رئيس للوزراء، ثم رئيساً لمجلس السيادة، قال معبراً عن رأيه دون لبس:-

"اشعر فى هذه المرحلة الحاسمة بأنه يجب علىّ أن اعلن اعتزازى بأصلنا العربى، وبعروبتنا وباسلامنا. وصل العرب لهذه القارة، رواداً، لنشر ثقافة حقيقية، ودعاة لمبادئ سليمة قدمت التنوير والحضارة فى ارجاء افريقيا، فى وقت كانت فيه اوروبا غارقة فى غياهب الظلام، والجهل والتخلف العلمى. كان اسلافنا أول مَنْ حملوا شعلة النور عالية وقادوا قافلة التحرر والتقدم. هم الذين قدموا وعاءاً صلباً لصهر الثقافات الاغريقية، الفارسية والهندية، موفرين الفُرص للتفاعل مع كل ما هو نبيل فى الثقافة العربية، مقدمين عصارة الثقافات لبقية انحاء العالم، مرشدين لكل الراغبين فى مد آفاق المعرفة."(٩٠)

تتصل الجذور النفسية (السيكولوجية) لهذا التمسك المغالى فيه بالعروبة، وتضرب عميقاً فى تاريخ علاقات التهديد والاهانة من الغرب المسيحى. ويُعدّ الادراك لهذا البُعْد النفسى امراً ضرورياً لفهم التخوف من التهديد بالانحدار الى الهوية الافريقية المفترض دونيتها. وهو التهديد الذى يمثله الجنوب وقسم كبير من الشمال، امام ادعاءات السودانيين الشماليين للعروبة، بالدعوة الى اعادة صياغة هوية البلاد لتصبح اكثر تمثيلاً لعنصرها الافريقى الواضح المعالم. وتحول مُركّب الشعور بالنقص العميق هذا الى مُركّب شعور بالتفوق العربى الملتزم بحماس للهوية العربية الاسلامية واطروحاتها لبناء الأمة.

كتب ادوارد عطية، السورى الذى عمل بكلية غردون التذكارية فى العشرينات

والتحق بعدها بخدمة الحكومةالسودانية، كتب مقدماً صورة حيّة عن معاصريه من طبقة متعلمي شمال السودان. وصل عطية عام ١٩٢٦ ووجد البلاد هادئة، والطبقة المتعلمة مقهورة، ولكن كان طلبته يعبرون عن مشاعر متضاربة-الانبهار بالعالم الخارجي بعلومه المتقدمة، وبقوته وثروته، مع احساس ذاتي بالرثاء والحسرة بسبب التخلف، الفقر والجهل، مما افرز "شعوراً جماعياً بقلة القيمة والدونية. مما اثار فى العديد من الحالات "نزعات فردية قوية لتأكيد الذات وغروراً جامحاً."(٩١)

وكما خلص عطية، كان الاصرار على الانتماء للشرق العربى فى معظمه رد فعل ضد الهيمنة الغربية وهروباً من خلفية الدونية الافريقية. اصر السودانيون على اصلهم العربى، وازاحوا عن وعيهم اية علاقة بافريقيا والعنصر الزنجي. ووجدوا تعويضاً عظيماً فى نهضة المشرق العربى. ولكن لمّا لم يكن ممكناً لتلك النهضة ان تقدم الكثير الملموس لهم، سعوا يبحثون عن الراحة والرضا والتشجيع فى امجاد وتاريخ انتصارات المقاتلين العرب، التى اججتها العقيدة الدينية وروح النبى ليكتسحوا قلاع المسيحية." الم يكن العرب السادة والمعلمين للعالم عندما كان الاوروبيون -أقوياء اليوم- غارقين فى ظلام القرون الوسطى؟ ألم يترجموا ارسطو الى العربية وينقلوا الى الاوروبيين الهمج اشعة النور الاغريقى؟ ولكن التعويض الاكبر، دون شك، والذى حقق سلامهم وراحتهم، تمثل فى ادراكهم بأنهم يمتلكون الحقيقة الكاملة فى كتاب الله واحاديث النبى. وعلى ضوء هذا المناخ العرقى البديع كانوا يشعرون بأنهم اكبر قدراً ومكانة من كل الاجانب.. وحقيقة شكّل ذلك الادراك صخرة من الراحة النفسية."(٩٢)

يؤيد مدثر عبدالرحيم، القيادى الاسلامى الشمالى المتخصص فى موضوع الجنوب ملاحظات ادوارد عطية، موضحاً بأن الموضوع الذى ساد حينها فى الكتابات والخطابة للمتعلمين السودانيين الشماليين كان يدور حول ضرورة الوحدة والتضامن القائمة على مبادىء الاسلام والعروبة اكثر من الوطنية السودانية. ويفسّر مدثر ذلك، بأنه وبعد الهزيمة والاذلال بواسطة القوات البريطانية المصرية، كان السودانيون فى حاجة لاعادة الثقة لذواتهم نفسياً، الشئ الذى لم يجدوه فى تاريخهم أو هويتهم الافريقية. وبدلاً عن مساعدتهم لاعادة الثقة المفقودة فى انفسهم، هددت افريقيا بترسيخ شعور الدونية مقارنة بالبريطانيين والمصريين. "وبطريقة تكاد تكون لا شعورية ادار السودانيون الشماليون بهذا ظهورهم لافريقيا واصبحوا مرتبطين وجدانياً بالماضى التليد للاسلام، الذى، اضافة لاثراء الثقافة العربية الكلاسيكية وفكرها، قدم لهم السند النفسىّ الضرورى."(٩٣)

يفحص مدثر عبدالرحيم الانكار النفسى للبُعد الافريقى فى الهوية السودانية، الذى لا يعتبره المسلم الشمالى العربى الواعى سياسياً مصدراً للفخر أو الاعتزاز

بالنفس؛ ويُعتَبرُ ماضيه وحاضره الافريقى جزءاً من "الجاهلية" والظلام، ولذلك يرفض الانتماء اليه. والاسلام كنظام متكامل، هو "دين، حضارة، اسلوب حياة، وحُكم، يمثل الحقيقة الاساسية فى الحياة ويعد سبباً اساسياً للطاعة. وبسبب صلتها بالاسلام، اصبحت العروبة مصدراً للكرامة، ليس فقط وسط العرب بل فى كل ارجاء العالم الاسلامى... حيث... يبين الناس بفخر صلتهم بالعرب واسلافهم -حقيقة كانت أم وهماً- مع اعتزازهم بهويتهم الاسلامية."(٩٤)

وحديثاً لاحظ احد الاكاديميين الشماليين "وقفت مصر قلعة الثقافة الاسلامية سداً امام انزلاق السودان فى مستنقع افريقيا الوثنية، وكانت مصدر الكتب والمجلات التى عززت اتصال المثقفين مع العالم الخارجى، وكانت مهداً للحركة الوطنية وأبطالها."(٩٥)

لاحظ محمد عمر بشير، ابرز المتخصصين الشماليين فى موضوع الجنوب، "يُعلن السودانيون الشماليون انتماءهم للعالم العربى عامة عبر... مصر... النافذة التى يرون من خلالها العالم الخارجى." وواصل ليؤكد بأن ذلك كان امراً طبيعياً"، "لأنهم كانوا دون شك اقرب الى العرب منهم الى الافارقة فى ثقافتهم... اضافة لذلك، لا يمكن للافريقيين فى جنوب السودان، وهم اكثر شعوب القارة تخلفاً، أن يلهموا اقرانهم العرب الانتماء الى افريقيا."(٩٦)

تكشف اطروحة ساندرا هيل للدكتواة عن النوبيين تناقضات تدعو للحيرة فى الطريقة التى يُعَرّفون بها انفسهم فى علاقاتهم مع الآخرين.(٩٧) تعتبر مجموعة النوبيين واحدة من الجماعات الاثنية الشمالية التى تحظى بأطول تاريخ للصلات مع العالم الخارجى، ولكن "كانت تأخذ من كل وضع جديد فقط ما تحتاج له أو ترغب فيه مع رفض العناصر الاخرى مفضّلة عنها قيّمها الخاصة." ولذلك نجح النوبيون بصورة واضحة فى الحفاظ على هويتهم النوبية بالرغم من تأثرهم، بقدر ما، بالاستيعاب والتكامل.(٩٨) ويكشف ذلك التضارب فى تصوراتهم عن التأثير النفسى للتصرفات العرقية التى ظلت تشكل نظرة السودانيين الشماليين حيال ذواتهم والآخرين عبر قرون من التداخل والتفاعل مع الوافدين من العرب والمسلمين. والنتيجة تمثل التمازج لبقايا تحامل سودانى شمالى تقليدى ضد العرب مع الاعتراف بتفوقهم كقوة مهيمنة عسكرياً وسياسياً- نظرة مثيرة للحيرة فى القضايا العرقية والثقافية. وتُعتبر دراسة ساندرا هامة ووثيقة الصلة بالموضوع، لأنه كان للنوبيين وما زال دور محورى فى صياغة صورة السودان الثقافية، خاصة فى علاقاته مع العالم العربى؛ وهم الاقرب جغرافياً الى مصر، وظلوا يبدون منذ الاستقلال اهتماماً خاصاً بالعلاقات الخارجية. وتوضح دراسة هيل بأن العديد من النوبيين يحاولون رؤية انفسهم اجانب متفوقين قدموا من بلاد اخرى وانهم مع هذا

اصحاب الارض الاصليين. يتبادل العرب والنوبيون وصف بعضهم بأنهم اجانب غرباء ودخلاء. "ومن يجيب منهم على الاستطلاع يبادر ليؤكد بأن اصله عربي نقي وان اسلافه هم "اصحاب الأرض"، مما قد يتعارض والحقائق التاريخية، كما يدرك الشخص نفسه. يوازن النوبيون باستمرار بين الادوار والمكانة الاجتماعية التاريخية والراهنة، محولين لعلامات ترسيم الحدود عبر الزمن والمكان."(٩٩)

تستطرد هيل في سياق آخر مُفَصّلة الحيرة في الانتماء للاصول السودانية والسلف الاجنبي المفترض، موضحة بأن بعض الحلفاويين (نوبيي حلفا) يعتبرون انفسهم "النوبيين الحقيقيين"، منحدرين من منطقة النوبة في كردفان (جبال النوبة)، بينما يصّر آخرون على انهم نتاج مزيج من الأتراك والاوروبيين والعرب ايضاً من بين الاجناس الاخرى. وغالباً ما يشير منْ يتم استطلاع آرائهم بأن مجموعتهم "نقية"، ثم يفتخرون باختلاط اسلافهم بمجموعة أو عرق "متوفق". هناك من يدّعي الانتماء للسلف العربي وايضاً هناك من ينكره. ويأتي الاعتراف بالعلاقة مع السود في جبال النوبة، من جانب المجموعات الاثنية الاقل تأثراً بالعروبة، ولكن مع احتقار للعلاقة. ادعى احدهم بأنه نوبي مائة في المائة؛ وواصل ليؤكد بأن كل النوبيين يحملون الدم العربي.(١٠٠)

والذي قد لا يبدو بديهياً في هذا التناقض ، هو أن الاعتراض الحقيقي ليس على الاختلاط، لأنْ المزج بالدم العربي، بينما يمكن أن يغيّر انقاء الأصل، الا أنه برغم ذلك مرغوب فيه. ولكن الذي يتم انكاره هو دم "الرقيق"، بالرغم من أنه لا توجد بالكاد عائلة شمالية يمكن أن تدعي بأن ليس فيها قدر من دم الرقيق يجري في عروق ابناء وبنات السادة. وكما عبرّ عن ذلك صلاح احمد ابراهيم بشاعرية صادقة:

كذاب الذي يقول في السودان:

"إنني الصّريح

إنني النقي العرق

إنني المحض."

اجل كذاب.(١٠١)

ولكن في مجتمع يمارس التمييز العنصري بدهاء وخبث، حيث الخيال والشعوذة يتخذان شكل الحقيقة، هناك العديد ممنْ يسرحون في أوهام نقاء دمهم. تباهى احد النوبيين قائلاً للباحثة هيل "نحن المحس اكثر حرية من مجموعات النوبيين الاخرى ... وبالحرية اعني اقل اختلاطاً، أي اقل اختلاطاً بالرقيق"(١٠٢) ولكنه عبّر عن اعتزازه بأن النوبيين يمثلون السودانيين الاصليين وبأن الوافدين العرب مجرد "دخلاء". "لا اهتم كثيراً بمنْ يكون السودانيون الحقيقيون؛ نحن معشر

النوبيين نمثل السودانيين الحقيقيين ونعتبر العرب غرباء ودخلاء."(١٠٣) وبديهى، حسب منطق الترتيب هذا، ان يظل الجنوب، (مصدر الرقيق)، خارج اطار السودان الحقيقى.

اعتزاز النوبيين بهويتهم معروف جدا فى كل ارجاء شمال السودان، حيث يُشار دائماً الى قصة نجاح زواج دبلوماسىٍ شاب من قبيلة الجعليين من ابنة دبلوماسى نوبى كبير، على انها حالة استثنائية توضح تشدد ومعارضة النوبيين تزويج بناتهم لغير النوبيين. اعترف احدهم للباحثة بفخر "هناك امر يجب أن تفهميه، هو اننا عنصريون متشددون. وبسبب عنصريتنا ولغتنا نظل صامدين ضد التغيير. وهناك امر آخر هو اننا لا نزوج بناتنا للسودانيين! لا يحدث ذلك مطلقاً؛ حتى وانْ كان الرجل رئيساً للجمهورية؛ ونفضّل الحلفاوى حتى وإنْ كان معدماً."(١٠٤)

كشفت مقابلات هيل مع النوبيين عن "الشوفينية العالية النبرة لدى الحلفاويين." ولكنها ترى فى ذلك سلوكاً دفاعياً اكثر منه تحاملاً متأصلاً. "بعض سلوكياتهم تُعبّر عن رد فعل لمكانتهم كغرباء؛ ولادوارهم الدونية السابقة فى مصر، وبقدر ما فى السودان؛ وللتهديد لهويتهم بفقدهم لمنطقتهم؛ ولكنها ايضاً نتاج للنجاح الراهن، والتباهى بمكانتهم مقارنة بعدديتهم. كل هذه العوامل مجتمعة تتجسد فى مقولة امثال الحلفاوى الحاج عبدالله: "نحن عنصريون متشددون" واذا ما صحت هذه المقولة، تكون نتيجة، وليست سبباً."(١٠٥)

مع هذه النظرة "العنصرية" هناك خوف دفين يبرز بصورة متزايدة على السطح مع تزايد مد القومية السودانية السوداء. تتولد هذه الرهبة من الادراك بأن العرب هم الذين هاجروا وقدموا الى السودان، وان السكان المحليين عانوا كثيراً من الذل والمهانة، والتصنيف العرقى الذى فضّل الهوية العربية الاسلامية؛ وأن الانتصار النهائى للعروبة والاسلام قد تحقق بسبب نكران الذات المهين والاقصاء فى نهاية المطاف عبر عملية الاستيعاب. وكما عبّر احد النوبيين الكنوز "لسنا نوبيين حقيقيين"؛ نحن عزب. قَدِم اجدادنا من الشرق، بعضهم من العربية السعودية، ومنهم جدى. وحسب وجهة نظرى، ارى كل هؤلاء الناس، من غير الجنوبيين، بأنهم ليسوا بسودانيين. النوبيون الحقيقيون هم النوبة فى غرب السودان. وأن كل سكان الشمال دخلاء".

وما يجعل عرض السلوكيات الشمالية فى الصفحات اعلاه امراً هاماً فى علاقات الشمال والجنوب، هو انها لا تمثل حالات فردية أو مجرد آثار لنظام منقرض عنصرى وطبقى فى الدوائر السودانية الشمالية؛ بل تعبّر عن سلوكيات عنصرية ما زالت ماثلة وذات صلة وثيقة فى علاقتها بنظرة العرب للسود فى سودان اليوم. توضح الدراسات الحديثة بأن السلوكيات العنصرية المسيئة والمهينة

عن العبودية والتصنيف العرقى لا تزال متفشية. ربما يكون احد الاسباب لاستمرار مفهوم الرق كظاهرة اجتماعية، هو ان البريطانيين عند اعادة فتح السودان آثروا القضاء على الرق تدريجياً. وحقيقةً، شجعوا الرقيق على البقاء مع اسيادهم "خدماً". وكما لاحظ جابريل وربرج "كانت نهاية الرق بذلك تدريجية، وتمت لاسباب اقتصادية اكثر منها اخلاقية؛ عندما اصبح العمل بالأجر متوفراً."(١٠٧)

لاحظ طلال أسد فى كتابته عن مجتمع الكبابيش الراهن: "الى جانب اعضاء الأسرة المباشرين، يمكن أن يكون هناك خدم منازل ورعاة، والأخيرون، أى الرعاة، يمكن أن يكونوا من اصل رقيق أو احرار... بينما ينتمى خدم المنازل دائماً الى اصل الرقيق ولا يتم استخدامهم مطلقاً على اسس تعاقدية."(١٠٨)

وكتب ايان كنسون عن بقارة جنوب كردفان المجاورين للدينكا مشيراً الى أنه "برغم أن الرق المنزلى كان مفترضاً أن يكون قد أُلغِى رسمياً ١٩٢٤، إلاّ أنه ظل ممارساً. ووصف أيال جانس الوضع فى احدى المجموعات ملاحظاً بأن عدداً من خدم منازلهم ظل يعمل معهم طوعاً حتى بعد الالغاء الرسمى للرق. وتداخلت مكانة الفرد من الرقيق مع نظام القربى العائلية بالطريقة التى اصبح ممكناً فيها النظر الخادم ابناً لسيده؛ واصبح "الرقيق" الطليق اخاً. ومجرد استمرار اقامة حفلات عتق الرقيق لردح من الزمن، بعد الالغاء الرسمى له، يكشف عن مواصلة ممارسته. ويشتمل الاحتفال على اعلان العتق بواسطة المالك، يمتطى بعدها "الطليق" حصاناً يجول به وسط تصفيق الحاضرين، ويتسلم الهدايا من المال أو الماشية؛ ينحر بعضاً منها فداء واحتفاء بحريته. وبمجرد عتق الرجل يُصبح وابناؤه عرباً واعضاء اصليين فى القبيلة. اما ابناء الرجل من الرقيق يظلون رقيقاً كوالدهم ويمكن أن يُوَرثوا مثل آبائهم. ولكن الأمة "المرأة من الرقيق" عادة لا يتم عتقها، ويمكن أن تؤخذ خشيقة "سرية" لسيدها، ويُولد الابناء منها طلقاء احراراً بالرغم من بقاء امهم أمَة مسترقة، يمكن أن يزوجها سيدها لرجل من الرقيق، ويُولد الأبناء رقيقاً كما الوالدين."(١٠٩)

وضّح كنسون بعد اجراء مسح دقيق لمعسكر قبيلة شمل تعداد ووضع الاعضاء الاجتماعى، وبخاصة ما تعلق بخلفية الرق، كاشفاً بأن الطلقاء المنحدرين من اصل الرقيق، برغم الاختفال بعتقهم، لا يتمتعون مطلقاً بالميزات التى يتمتع بها العرب. "وبينما يمكن أن يكون هناك تفاوت فى الدرجة من فرد لآخر، إلاّ أن مجرد الاصل غير العربى كان يعنى ضمناً وضعاً متدنياً لاصل الرقيق. يُنَادى احفاد الرقيق الطلقاء "بالعبيد" أو "ملكية" من خلف ظهورهم. وبالطبع يجدون صعوبة فى زواج أو مصاحبة حرائر النساء، المولودات احراراً."(١١٠)

رصد احمد الشاهى معلومات عن الاقوال المأثورة، الامثال والقيم الاجتماعية

وسط اهالى نورى من قبيلة الشايقية فى المديرية الشمالية، تكشف عن سلوكيات مماثلة. بعد تصنيفه لاهالى القرية، وهم: اهل نورى، العرب، العبيد، والحلبة، يقول الشاهى: "بالرغم من أن الرق قد أُلغِى منذ اعادة فتح السودان، ما يزال للعبيد التزاماتهم حيال اسيادهم السابقين .... يساعد العبيد اسيادهم فى المناسبات الاجتماعية كالزواج والمآتم الخ، ووجودهم متوقع فى مثل تلك المناسبات. لا يُقدِم اهل نورى على استعمال كلمة "العبيد" علانية ولكن فى مجتمعاتهم الخاصة يشيرون للفرد منهم بكلمة "عَبِدنا".(١١١) وما يتصل من اهانة اجتماعية من كلمة "عبد"، يدفع اجيال الشباب منهم الى مغادرة القرية سعياً للسكن والعمل فى المدن الكبيرة.

لا تزال تلك السلوكيات مُمارسة كجزء من نظام القيم والمؤسسات التقليدية، التى، وبرغم ما حدث فيها من تشذيب، إلاّ انها لم تتغير جذرياً تحت نظام الدولة الحديث. من العوامل التى تساهم فى صعود الجبهة الاسلامية القومية، هو انها شرعت فى تغيير الاسس التقليدية للهوية الوطنية المفترضة، التى ترتبط بالأحزاب السياسية الطائفية، وتقوم على اصل السلف، النسب والعرق، لترتكز على الدين، وعليه الادعاء بأنها غير عرقية. وحقيقةً، يعكس دستور الجبهة الاسلامية القومية الفلسفة والمبادئ الدستورية الداعية لـ: "القبول بهدف الوحدة العربية، ولكن فقط عند تأسيسها على الاسلام، مع رفض الاساس القومى على أنه "عنصرى."(١١٢)

وفى هذا الصدد، فإن المُثُل التى تعلنها الجبهة الاسلامية القومية تتسق مع المبادئ التى نادى بها النبى. والنمط الثقافى العربى، المفضى لاستيعاب غير العرب الى مكانة الانتماء المتساوى مع النسب الابوى، قد نادى به وشجعه النبى فى تعاليمه، حين قال ما معناه:"لا فضل لأبن امرأة بيضاء على أبن امرأة سوداء، ايهما اكثر مخافة لله هو الافضل."(١١٣) وحتى اللغة العربية لا ترفع مسلماً على مسلم غير عربى، لأنه، وحسب حديث النبى "لا فضل لعربى على اعجمى الاّ بالتقوى."

هذه المبادئ، التى تُخضع العرق، اللغة والثقافة لقيّم الفضائل الاعلى كالتمسك بالاسلام الصحيح، بل ابعد من ذ لك، بمخافة الله، يُفَصلِها جمال محمد أحمد فى سياقها التاريخى لتجارب فردية تكشف عن التوتر العرقى فى المجتمع العربى برغم الاستيعاب، ورغم مُثُل الاسلام التى تفترض المساواة التامة: "سالِم- مرافق أبو حذيفة"، العبد الطليق، اتخذ اسم سيده، لأنه عند عتقه لم يكن يعرف اسم والده؛ تزوج فاطمة ابنة اخت سيده، الوليد بن عتبة، احد ألد اعداء النبى محمد. وعاش سالم طويلاً ليترك بصماته فى العلوم الاسلامية. ويروى بأن الخليفة عمر، ثانى الخلفاء، قال: "لو كان سالم حياً لوليته خليفة من بعدى". ولم يكن عمر متبجحاً. فقد عيّن صهيب بن سنان، الأسود، اماماً للفترة بين وفاته وتعيين خليفة له، مع علمه

التام بأن نُطق صهيب للعربية لم يكن جيداً."(١١٤)

وبنفس الروح -التى تعكس المبادئ القبلية للنيليين والقبائل الشمالية ودور الزعامة فى حل النزاعات، عندما يتخذ الزعيم الذى يتولى الوساطة جانب الطرف الابعد عنه فى القرابة الشخصية، لكى يكون اهلاً للثقة واكثر قدرة على حل النزاع وتحقيق الصلح بين الاطراف المتنازعة- يروى بأن الخليفة عمر وجّه ستة ممنْ وقع عليهم الاختيار لكى يُسموا خليفة من بعده بأن يتبعوا توجيهاته قائلاً: "يا على، إذا وقع عليك الاختيار، يجب أن لا ترفع وتزكى اهل بيت هاشم على اقرانهم. وأنت يا عثمان، اذا ما تم اختيارك أو سعد احذرا وضع اقاربكما على رقاب الرجال. اذهبوا وتشاوروا ثم قرروا."(١١٥)

وهنا تنحنى شهادة جمال محمد احمد احتراماً للأصالة والمصداقية ويقتبس من نص الآية القرآنية "اليوم أكملت لكم دينكم."(١١٦) توفي عمر فى منتصف القرن السابع الميلادى (عام ٦٤٤). شكّلت المساواة الاجتماعية والسياسية جزءاً من اسلحة الاسلام. فى ذلك الوقت تقلد العديد من السود مراكز مرموقة حكام ولايات، وقادة جيوش وعلماء بارزين؛ من امثال اسامة، بلال، صهيب، عمّار، خبّاب وآخرين، ممنْ وضعوا اسس السلوكيات الاجتماعية والسياسية للمسلمين تاركين اقرباءهم واصدقاءهم ليشاركوا كغيرهم فى مجريات الاحداث، لتجد تلك السلوكيات السامية الدعم والتأييد فى المستقبل. وكان دخول محمد مكّة منتصراً تجسيداً لكل ذلك، عندما رآه الناس؛ وبلال وأسامة يمتطون جيادهم بجانبه. وحسم ما ورد فى الآية "اليوم أكملت لكم دينكم" معركة طويلة لتؤكد مساواة الانسان."(١١٧)

المُثُل الدينية تسمو دائماً على الأداء موجهة ومتحدية، ومُقَيِّمة للقصور الانسانى. وبهذا، وبرغم الالتزام الطّنان بالمُثُل الاسلامية، فان "الاخوان المسلمون"، [الجبهة الاسلامية القومية]، على الاقل الجناح المسيطر على الحركة، المهموم بالسياسة اكثر من اهتمامه بالقيم الروحية الدينية المثالية، يجد نفسه فى مأزق: هل يركّز على الاسلام ليحتضن المسلم التقى الورع دون الالتفات للصلات العرقية للعروبة، اللغة والثقافة العربية، كما هو الحال فى العديد من الدول الافريقية المسلمة، أم أن يربط الاسلام بالعروبة ليستغل مكوناتها العرقية، الاثنية والثقافية لكسب دعم العالم العربى-الاسلامى للمساعدة فى مواجهة دعاة الحكم المدنى والعناصر غير العربية فى السودان؟ لا شك أن كل الاحزاب السياسية الرئيسية التى تتخذ الاسلام قاعدة لاطروحاتها، قد صممت برامجها على الخيار الاخير-ربط الاسلام بالعروبة. وادى ذلك بدوره الى جرّ قضية الدين الى مجال السياسات العرقية والاثنية للهوية-التى تشكّل خلفية النزاع.(١١٨)

على كلٍ، بالنظر الى التناقضات العرقية والثقافية للسودان، وتهميشه بين

العالمين العربى والافريقى، تبرز مشادات حادة حتى وسط السودانيين الشماليين حول موضوع هوية البلاد. ولهذا السبب، تبذل مجهودات فكرية ومادية هائلة لتبرير الامر الواقع بتفضيل العروبة، بالرغم عن مجهودات تبذل دائماً للتوازن باشارات رنّانة عن الافريقية، عادة ما ترتبط بمعانٍ جغرافية، خلافاً للعروبة، ولا تثير أى مشاعر قومية. يعكس التقرير، المتشعب المتخبط الذى اصدره "المؤتمر القومى للحوار حول النظام السياسى" المنعقد فى اغسطس ١٩٩٠، (١١٩) التناقضات والغموض والحيرة التى لازمت المجهودات للموازنة والتوفيق بين الهويات المتنازعة تاريخياً والمتنافسة الآن. ويقدم ذلك التقرير مُثُلاً وتطلعات كما لو كانت حقائق ثابته: "السودان بلد عربى وافريقى ايضاً دون أى توتر أو نزاع؛ وتعكس تجربة السودان وحدة الهدف والتقدم، وتخطى الصغائر. والدين ضرورى لكل مناحى الحياة وهو مصدر السلم والوحدة، لا النزاع؛ تركزت مشكلة الماضى الوحيدة فى فشل الاحزاب السياسية الطائفية وعدم ادراكها "لاهدافها الوطنية المعلنة"، المفترض اسلاميتها، بسبب خلافاتها حول قضايا ثانوية لخدمة مصالح طائفية". ظل الانكار احد الجوانب السافرة فى نزاع الهويات فى السودان. وبدون نظرة واقعية لأزمة الهوية الوطنية، يصبح الفشل فى حلها امراً طبيعياً.

يلمح مجدى أمين، النوبى الشمالى العربى، الى الابعاد النفسية، (السيكولوجية) للتناقضات والازدواجية الشمالية بين العروبة والافريقية، ويصفها "بالاضطراب النفسى". والوثوق فى هذا التقييم الذاتى تدعمه حقيقة أن أمين ينتمى الى عائلة نوبية مرموقة لها مكانتها على الصعيد القومى: فوالده من كبار المعلمين وعمل ملحقاً ثقافياً فى واشنطن فى الستينات. "اعتقد بأن قضية الهوية تعتبر موضوعاً هاماً لأن الجنوب قد أُجْبِّر لتحمل اضطراب الشمال النفسى فى محاولته ليقرر ما اذا كان افريقياً أم عربياً... ومرجعية الانتماء للشماليين تحددت فى الشرق الاوسط، وانهم فى واقع الامر اكثر عروبة من المصريين؛ مما يُعتبرُ اضطراباً نفسياً. اعتقد بأن الشمالى، الذى يُنْظر اليه مواطناً من الدرجة الثانية... فى العالم العربى، انقلب يقلّد نفس السلوك... وينظر لكل منْ هو كائن الى الجنوب منه مواطناً من الدرجة الثانية."(١٢٠)

ويبدو أن منصور خالد يسند وجهة نظر مجدى أمين حول الحالة النفسية للشمالى:-

" والسبب وراء حرص الشماليين للانتماء للعروبة يقوم حقيقة، على مركب نقص. السودانى الشمالى ممزق داخلياً بسبب شخصيته العربية الافريقية. يرى الشمالى نفسه، بسبب تطوره الثقافى العربى الاسلامى، فى مكانة ارقى من السودانيين الآخرين، الذين لم يتعرضوا لتلك التجربة. تمنحه العروبة احساساً

بالعزة والتميّز وهذا ما يجعله يغالى مزهواً عند اعلانها؛ ليصبح ملكياً اكثر من الملك، كما يقال.

ومع هذا، ينظرُ العربى، الذى يسعى السودانى الشمالى لكى يكون مثله، بتعال الى الشمالى، لأن الاخير يحمل صوراً محددة لثقافته. تُطلق اليوم فى لبنان والشرق كلمة عبيد على السود. وحتى الفول (السودانى) يطلق عليه "فستق العبيد". ويطلق اللبنانيون الذين يعيشون فى افريقيا لفظ العبيد على الافريقيين. لا يعنون ذلك حرفياً، ولكن اللفظ يرتبط باللون الأسود. وهنا تكمن مشكلة السودانى الشمالى، الذى عندما يواجه هذه الحقيقة يغالى فى التعويض ليتفس عن نفسه مشاعر الدونية. ولهذا يكون رد فعله أن [العربى الشرقى] مجرد "اعرابي". بينما نمثل نحن اصلاً عربياً اكثر نقاءاً واقدم حضارة. وكمثال، يتحدث السودانيون الشماليون واصفين المصريين غالباً بأبناء "الحلبة."(١٢١)

كتب عبدالله أحمد إبراهيم، اكاديمى سودانى، بحثاً حول موضوع الهوية السودانية الشمالية المُهجّنة: "السودانى الشمالى يجد نفسه محاصراً فى مفترق طرق لتقاليد وتضاريس عدة. فهو أسود ومسلم يدعى العروبة. ولسوء حظه تتجسد فيه الهويات الثلاثة الاكثر بغضاً للخطاب الاوروبى. وحسب وجهة نظر التوجه الاوروبى هذه يعتبر السودانى الشمالى صفراً فى مجمله. وعليه فإن منْ يدعى كل الهويات الدونية، فلن يكون سيداً بالانتماء لأى منها.. ويقع جُل اللائمة على السودانى الشمالى بسبب عزلته فى افريقيا جنوب الصحراء. وفى حيرته من هوياته المتضاربة بدأ يظهر بأنه متشدد ومتعصب فى نظر الافريقيين والامريكيين السود، لكونه مُسبباً ومنخرطاً فى الحرب الاهلية المتواصلة فى جنوب السودان."(١٢٢)

يحدد احمد نصر ثلاث اتجاهات فى الحوار الادبى الدائر حول السؤال؛ ما اذا كان السودان عربياً، افريقياً، أم عربيا-افريقيا: "يركّز الاتجاه الاول على دراسة العناصر العربية، والثانى على العناصر العربية-الافريقية التى تجاهلها الاتجاه الاول. اما الاتجاه الثالث، برغم حداثته، يلقى ببعض ظلال الشك على فكرة عروبة السودان، التى لا يطالها التساؤل، والتى يعتبرها الاتجاه الاول امراً مُسلماً به.(١٢٣)

• مشيراً الى اعمال عبدالله عبدالرحمن الضرير، كمثال للمدرسة العربية، يلمّح احمد نصر بأن الضرير دافع عن التقاليد السودانية الشمالية ضد "منْ نظروا اليها بازدراء" بتقديم "البرهان على نُبْلها" وذلك "لأنها عربية الاصل."(١٢٤) وكما يرى أحمد نصر، كانت رغبة الضرير "أن يبرهن عروبة السودان وينفى كل الشكوك التى تحوم حول هذه الحقيقة وعليه يعارض النظرة التى تقول بأن سكان السودان هم من البجا، الزنوج والنوبيين. ويقوم برهان الكاتب على عروبة السودان على التقاليد العادات، الالعاب، الملابس، والامثال التى تشابه جميعها مثيلاتها فى العربية

السعودية."(١٢٥)

ودافع الكاتب عبدالمجيد عابدين عن عروبة السودان وعرّف "العربى" على أنه الشخص الذى يتحدث العربية، مستنداً الى حديث للنبى معناه: "لا تُورث العربية من أب أو أم، انها "اللسان"؛ ومنْ يتكلم العربية فهو عربى".(١٢٦) واضاف عابدين بأن الاحساس بالقومية العربية يُعدّ عاملاً فى الهوية العربية. والحوار الذى ساهم فيه عابدين فجّره الاستقلال الوشيك والحاجة الى تحديد ما إذا كان السودانيون عرباً، أم جزءاً من العالم العربى، وعليه يجب انضمامهم للجامعة العربية؛ أم افريقيين عليهم النظر فى اتجاه افريقيا جنوب الصحراء. وكان عابدين مندهشاً لمجرد اثارة الموضوع؛ لأن الانتماء للعروبة يعنى المكانة الارقى والتى يتطلع الافريقيون الاقل تأهلاً الى الانتساب اليها: "أليس مدهشاً أن يسعى الافريقيون للانتماء للعروبة بينما نود نحن الذين نتحدث اللغة العربية الانتماء للافريقية؟"(١٢٧) وللمفارقة، اكّد عابدين عروبة السودان دون الاشارة الى غير العرب من السودانيين، رغماً عن أن العنصر الاساسى للحوار حول الهوية كان حول النزاع بين الشمال والجنوب، وخاصة ادعاء الجنوبيين بأنهم يختلفون عن الشمال عرقياً، ثقافياً، لغوياً ودينياً.

وكرد فعلٍ على المغالاة فى ادعاء العروبة، نشأت مدرسة جديدة مهتمة بالفنون الشعبية (فولكلور) لتؤكد هوية السودان العربية الافريقية باشراف سيد حريز. دعّم حريز نظريته عبر تحليل الروايات الشعبية، متوصلاً الى أن كلاً من العناصر الافريقية والعربية تنعكس على الثقافة السودانية الشمالية.(١٢٨)

اما الاتجاه الثالث، والذى يرى السودان افريقيا، يعبّر عنه احد رواد مدرسة الفنون الشعبية احمد المعتصم الشيخ، الذى درس الروايات الشعبية لمجموعة الرباطاب الاثنية فى المديرية الشمالية. ويركّز على عناصر ثلاث: النظام الاجتماعى، البرهان اللغوى من اسماء الاماكن والمواطنين؛ ثم المعتقدات الدينية واللادينية.(١٢٩)

وربما كانت اكثر وجهات النظر شمولاً، وتوضيحاً للتصنيف العرقى والطبقى بين العديد من مجموعات السودانيين المختلفة، والمبررة لمشاعر التحامل العنصرى المتحيزة للعروبة، ما قدمه اللبنانى نعوم شقير، الذى قدم الى السودان مع جيش كيتشنر عام ١٨٩٨وكتب عن عادات السودانيين حسب اصولهم العرقية، وصنّف سكان السودان: السود؛ ويشملون سكان جنوب السودان، جنوب كردفان (جبال النوبة) وجنوب دارفور. ومجموعة شبه السود؛ وهم سكان دارفور والفلاته من غرب افريقيا، النوبيون فى شمال السودان، والبجا فى الشرق؛ ثم مجموعة العرب، ويمثلهم الشايقية، الجعليون وآخرون. تحدث شقير مشيداً بالمجموعة الاخيرة-العرب. "وحسب رأيه، فانهم الاكثر كرماً، وذكاءً، وتحضراً من بين جميع سكان السودان. واضاف بأن تلك المجموعات وفدت الى السودان بعد ظهور

الاسلام؛ ويُرجعون اصولهم الى عائلة الهاشميين التى ينتمى اليها النبى محمد ... ولم يعتبر شقير تحدث العربية أو اعتناق الاسلام اسباباً كافية للاعتقاد بأن البجا أو النوبيين عرب. وتجاهل شقير، عن قصد أو سهواً، بأن من سمّاهم "عرباً" ينحدرون من تصاهر العرب والسكان المحليين."(١٣٠) ويلاحظ احمد نصر، فيما يمكن اعتباره تقليلاً كلاسيكياً، "يُعتبر تفسير شقير، بأنهم من اصل عربى وأن خشونة شعرهم وسواد بشرتهم يعزيان الى المناخ، تبريراً ضعيفاً وناقصاً."(١٣١)

وحتى اذا ما حُذِفَ الجنوب عن المعادلة الشمالية، فإن قضية الهوية وما تنطوى عليه من معضلات تفرزها للشمال سوف تصبح محصورة فى ذلك الجزء من البلاد، لأنه، وحتى داخل ذلك الجزء، ربما تحدث فى النهاية تساؤلات وصحوة ايضاً. وبالمثل، إذا ما بقى الجنوب فى المرحلة القبلية التقليدية، لربما كان ضعيفاً فى المرحلتين، الانتقالية والحديثة، بالدرجة التى لا يستطيع معها الوقوف امام تحدى الاطروحات العربية الاسلامية الراهنة فى الوضع الشمالى الحديث. ولذا ما كان الجنوبيون اقلية مشتتة موزعة فى كل انحاء البلاد وسط الاغلبية العربية، كما الأقباط فى مصر أو السود في امريكا، لأصبح تحديهم لسلوك الغالبية من السكان أو لوحدة البلاد، محدود الأثر. وواقع الحال يشير الى أنه على الشمال أن يكون راضياً بشريكه الوطنى، الذى لا يمثل فقط اصوليته الافريقية، بل ويحتل بصورة منفصلة حيزاً جغرافياً محدداً، ولديه رؤيه قبلية تمتد بدرجة كبيرة الى مفهوم الافريقية الاوسع الاكثر تماسكاً وثباتاً؛ وتدعمت هويته الحديثة ايضاً بالمسيحية والثقافة الغربية خلال المرحلة الانتقالية، وتعزز الآن موقفه مطالباً بسودان جديد ديمقراطى علمانى لا تمييز فيه فى الحياة العامة على اساس العرق الاثنية، الدين الثقافة أو الجنس. ووجود قوى داخل الجنوب تدعو للانفصال، لا يُبطِل بل يؤكد ازمة الهوية الوطنية. وتَمرُّ قضايا الوحدة والانفصال الآن بمرحلة توازن دقيق.

يُعتبر انتماء شمال السودان للعروبة ارتباطاً عرقياً وثقافياً؛ ويُعد الاسلام المكوّن الاساسى لهذا الانتماء، ولهذا فهناك قدر من العنصرية فى الهوية الذاتية الشمالية التى يجب الاعتراف بها إذا ما أُريد علاجها. وفى تشخيصها ووصف العلاج لها يبرز خطان لحجج قياسية امام المراقب أو الاكاديمى، احدهما، يقول: إذا ما سلّمنا جدلاً بأن السودانيين الشماليين عرقياً عرب، ما يهم هنا هو أنه يجب عليهم الكف عن التصرفات العنصرية تجاه المتعثرين من غير العرب. والخط الآخر، الذى يجد تفصيلاً فى هذه الدراسة، هو: بما أن الحقائق الموضوعية لهوية السودانيين الشماليين تشير الى فجوة بين النظرة الذاتية والعوامل الموضوعية، لذا لا بد وان تتمثل الخطوة الاولى فى اتجاه علاج ازمة الهوية الوطنية بفحص صحة وشرعية ادعاء العروبة. وسوف يوضح ذلك الفحص عدم وجود اساس للانقسام العرقى المفترض، الذى تقوم عليه مشاعر التحامل والتمييز؛ وحتى مع التسليم

بوجود اسس عرقية، فإن هناك تفرداً للهوية السودانية يمكن أن يوفر اطاراً للتوحد.

وبالطبع، من الصعب اتخاذ أى من خطيْ الحجج أو قبولهما. لأن احدهما، يدعو السودانيين الشماليين بالاّ يتصرفوا بطريقة تعكس مشاعرهم العرقية الطبقية المتأصلة، عند التنظير للهوية الوطنية. من العسير التخلص من مشاعر ذاتية عميقة الجذور تؤثر على نظرات امة تهيمن عليها مجموعة تحمل مثل هذه المشاعر. والبديل هو الاقرار بإن هذه المشاعر لا تقوم على حقائق، مما يتعارض مع افتراضات النظرات الذاتية. وإذا ما تم حمل تلك النظرات والتفكير فيها داخل اطار معزول، متجانس، فإنه سوف لن تكون للاوهام عواقب على الآخرين. ولكن، لمّا كان دعاة الهوية العربية الاسلامية يهيمنون على ساحة مشتركة للدولة، ويحاولون فرض انفسهم على الآخرين، لا يمكن بالطبع تركهم دون تحدٍ. وبما أن ذلك التحدى يعبّر عن اهداف سامية كالسلم والوحدة وبناء الأمة، فإن البحث عن الحقيقة والعمل بموجبها يظلان سنداً ودعماً للكرامة الانسانية للفرد والجماعة؛ ويُعّرفُ ذلك عملياً بمفهوم زيادة وتوسيع الانتاجية والتوزيع. أما إذا اصّر الشماليون على نظرتهم الذاتية بأنهم عرب، مبررة أم لا، وتمثل هوية حقيقية لا يمكن التخلى عنها، والاّ يُطلَب منهم ذلك. وإذا ما اعتقدوا، اضافة الى ذلك، بأن هويتهم العربية الاسلامية يجب أن تكون الاساس الوحيد لبناء الأمة، فإن الانصاف والعدل يمليان بأنه يجب عليهم ألاّ يفرضوا ارادتهم على الجنوب؛ وإلاّ عليهم قبول انفصال البلاد.

الفصل الحادي عشر

تصورات الازمة

لمّا كانت الهوية شأن ذاتي الى حد كبير، فإن النظرات الذاتية الفردية يمكن أن تقدم بهذا تفهماً عميقاً للقضايا الحاسمة المرتبطة بأزمة الهوية في السودان. يركّز هذا الفصل على رؤى السودانيين حول القضايا الاساسية في أزمة الهوية الوطنية، مستغلاً في الغالب تسجيلات (كاسيت) لمقابلات مع اكاديميين شماليين وجنوبيين، ومفكرين، وسياسيين في الداخل والخارج.(١) كانت الأسئلة موحّدة، تركّز على عدد من المواضيع الاساسية وهي: ما إذا كانت الحرب الاهلية في السودان نزاعاً بين هوية عربية-اسلامية في مواجهة هوية افريقية-مسيحية-وثنية؟ وما هي الهوية الحقيقية للبلاد؟ وما هي الاسس التي تحدد مثل هذه الهوية؟ وما مدى تمثيل التعريف الرسمي الراهن للهوية للتركيبة الداخلية للبلاد؟ وإذا لم تكن ممثلة، ما هي الهوية الاكثر تمثيلاً للسودان؟ ما هي العقبات، وعلى من تقع مسئوليات عرقلة تصحيح وتبني هوية مُوحَّدة؟ وما إذا كان ممكناً تخطي تلك العقبات لدعم الاحساس بهوية تكون اكثر تمثيلاً للبلاد بكل مكوناتها؟ واذا ما كانت الردود بالإيجاب، ما هي الاستراتيجيات الممكن اتخاذها للتغلب على العقبات؟ ولقد سُمح للمشاركين ابداء أي تعليقات اخرى يرونها حول موضوع الهوية الوطنية.

تباينت الآراء بصورة واسعة. اعترف البعض بوجود أزمة هوية حقاً. وابدى آخرون شكوكهم حول ما يُلصق بالأزمة، واقّروا مع هذا بوجودها. وبعض، ممنْ امّنوا على وجود المشكلة القوا بالمسئولية على المسلمين الاصوليين، خاصة الجبهة الاسلامية القومية. وآخرون دافعوا عن الهوية العربية الاسلامية لغالبية سكان البلاد، في الشمال بوجه خاص. ورغم أن الجبهة الاسلامية القومية تميل الى الارتباط بالهوية العربية الاسلامية، إلا ان بعض اعضائها اخذوا يبدون توجهاً جديداً، يقلل بدهاء من قدر الصلة العربية مُفَضّلاً لهوية سودانية متفردة. تباينت وتباعدت الآراء بقدر شاسع ايضاً حول الحلول المقترحة؛ يُفضّل الشماليون بشكل عام اطار الوحدة، بينما يدعو معظم الجنوبيين سراً أو علناً للانفصال. والسؤال المحوري الذي يواجه السودان: هل من الممكن رأب هذا الصدع؟

تحديـــد الازمـــة:

يرى منْ يُقِرون بوجود ازمة هوية وطنية المشكلةَ داخلَ اطارين محليين. اولهما، يتعلق بأمر معضلات التركيبة العربية-الافريقية للشمال. والآخر، يرتبط بالازدواجية الافريقية العربية للبلاد من وجهة نظر جنوبية-شمالية. هذان الاطاران متداخلان بالطبع، ويميلان الى النزاع داخل اطار الدولة الوطنية الحديثة.

كان صعباً على السودانيين الشماليين الاعتراف بأن السلوكيات العنصرية تشكل عاملاً فى النزاع الشمالى الجنوبى؛ وكان الانكار رد فعلهم بصورة عامة، ومع هذا، فان قدراً من الواقعية أخذ فى الظهور. ابدى عدد من الذين تم استطلاع أرائهم حول هذا الموضوع درجة من التوتر عند الاعتراف بالاسس البيولوجية أو العرقية للهوية، رافضين لها بدعوى انها وَهَم، مؤكدين على أهمية الاسس الثقافية كاطار بَنّاء للتكامل الوطنى.

فى رده على سؤال حول اسس ادراك الهوية، لاحظ عبدالغفار عالم الأنثربولوجيا "اعتقد بانها فى حالات كثيرة جسمانية [عرقية]. وما يقفز الى الذهن مباشرة هو اوجه الشبه فى التقاطيع الجسمانية مع العرب." ولكنه اضاف بأن حجة التشابه الجسمانى بين السودانيين والعرب الآخرين، كالسعوديين مثلاً، "لا تجد حظاً من الثبات.. لأننا اخذنا الكثير من الافريقيين... لا يمكن لعرب السودان ادعاء صفاء عرقهم بعد الآن، واعتقد بانه من المغالاة مواصلة الاصرار على أن السودانيين عرب. ويحاول السودانيون-حسب رأيه "استغلال" عناصر اللغة والدين فى العربية السعودية لدعم دعواهم بالانتماء للعروبة، "ولكن دون طائل؛ ولا يخدم غرضاً."

ومع ذلك، يتفق عبدالغفار مع النظرية العامة بأن العروبة تعبّر عن قيم ثقافية وليست عرقية: "العديد من الجنوبيين السودانيين ممن تعلموا فى مصر يتحدثون العربية بطلاقة ويمكنهم تقديم انفسهم على انهم عرب بسهولة، ولا اعتقد بأن هناك أى سبب يحجب عنهم هذا التصنيف.. وكما هو الحال فى شمال السودان، حيث يمكن للعديد من الافريقيين الاصليين ادعاء العروبة، اساساً بسبب ثقافتهم وليس لعرقهم." ومن وجهة اخرى، يرى السودانيون بأن تحدث اللغة العربية أو اعتناق الاسلام لا يؤهل الفرد للانتماء للعروبة؛ والذى يجب اثباته بالنسب الموروث للاصل العربى.

جمع محمد الفاتح، عضو حزب الآمة، بين دحض الحجة العرقية القائمة على التقاطيع الجسمانية فى السودان والتعريف التقليدى للعروبة على اسس ثقافية، مع اعترافه بوجود اشكاليات، بما فيها العنصرية. وضّح أولاً بأن الهوية الشمالية نتاج

للاختلاط العرقى: "لا اعتقد بأنه توجد تقاطيع جسمانية خاصة فى السودان، يمكن على اساسها لأى مجموعة اثنية أن تدعى العروبة أو تنفيها. اختلطت هذه المجموعات الاثنية مع المجموعات العريقة للسكان الاصليين، وعليه قد لا يكون المظهر الجسمانى للفرد شبيهاً بمظهر العربى، رغم أن لغته وثقافته وتقاليده تتخذ توجهاً عربياً. ولا يمكن فى السودان تحديد العربى بتقاطيعه الجسمانية." ودفع الفاتح "من الضرورى مناقشة مظالم الجنوبيين بكل الصراحة. يجب مناقشة كل الموضوعات المتعلقة بالتمييز الدينى، العرقى، الثقافى والاقتصادى... وإذا ما تمكنا من تسوية هذه المشاكل، فإن مستقبل ازدهار ورخاء السودان سوف يعتمد على الجنوب."

تقر شابة سودانية، طلبت مناداتها بأسم (عيشة) لأسباب امنية، بأن العنصرية موجودة فى السودان وأن الجنوب ظل يعانى منها. وتعزى ذلك للمشاعر التقليدية بالتفوق والى النزاع الناتج عن مطالبة الجنوب المتصاعدة بالمساواة، التى تراها توجهاً من ضمن اهداف الحداثة فى العالم اجمع: "تتباين الممارسات العنصرية من قطر لآخر... ولكن جوهرها هو الشعور الذاتى بالتفوق الاثنى ... عندما تشعر بأنك من مجموعة تسمو على الاخريات. وهذه النظرة متفشية فى كل ارجاء السودان، ولكنها صارخة فى العلاقة بين الشمال والجنوب. ولا يمكننا انكار ذلك... الوضع الامثل للوطن الحديث هو المساواة فى المواطنة للجميع. لم يتحقق ذلك فى تاريخ السودان الحديث. اضافة الى ذلك، هناك حاجز اجتماعى يفصل كل الجنوب، عن الشمال."

لا يرى الجنوبيون فرقاً بين المشاعر الذاتية والمؤشرات الموضوعية للانتماء العرقى بين الشماليين. يرى امبروز رينى ثيك، الجنوبى والقاضى السابق بمحكمة الاستئناف، بان الاختلاف بين الشمال والجنوب يقوم على اسس عرقية، ولكنه يُعرّف الهويات العرقية بصورة ذاتية، حتى عندما تكون المفاهيم غير مدعمة ببراهين حقيقية. ولهذا فهو يرفض استعمال حجة الثقافة، التى تسعى الى دحض الاتهام بأن العروبة فى السودان تتضمن مفاهيم عرقية: "المشكلة داخل عقولنا. أليس كذلك؟ من الناحية الجسمانية لا توجد اختلافات كبيرة. نعم هناك عرب سوادهم داكن. ولكن الأمر لا يتعلق بلون البشرة أو التقاطيع الجسمانية. إن الامر يتعلق بما يتصل بهما: وحسب تصورهم يعتقد الشماليون بأنهم عرب، وانهم متفوقون. وحسب منظورهم ايضاً، بما انك اسود افريقى فأنت عبد ويظل الامر كذلك، بصرف النظر عما تنجزه. والشعور وسط السود هو الرفض وعدم القبول؛ ويعبّر الرفض عن نفسه بلغة الحرب وما الى ذلك... اتفق مع الرأى القائل بعدم وجود اختلافات جسمانية كبيرة. ولون البشرة لا يشكل أية اهمية، ولكن الامر ما تحمله العقول."

اعطى ديفيد مامر، الجنوبى والمحاضر اول بجامعة جوبا، اجابة تكاد تكون مماثلة على السؤال حول ما إذا كان لتفسير العروبة، كمفهوم ثقافى أو عرقى، أى

تداعيات: "لا اعتقد بأن ذلك يؤثر. لأنى ارى بأن الامر مرتبط بالحالة العقلية، التى اعتقد بأنها الجانب الاهم لانها تدفع الشخص للتصرف بالطريقة التى يودها. والنتيجة دائماً واحدة، لأنه، حتى مع مظاهرهم الجسمانية الدالة على عدم عروبتهم، يعتقد الشماليون وباصرار بأنهم عرب. ومن هنا تبدأ وتنبع ازمة الهوية. وحقيقة رفضهم لواقع تشابههم مع الافريقيين الآخرين تشكّل حقاً ازمة هوية بالنسبة لهم."

لا بد من الفصل بين المفهوم العرقى الوراثى للعروبة، الذى يمكن أن يقوم على افكار عرقية من منظور ذاتى، وبين العزوبة المتعلقة بمفهوم القومية العربية. بينما يسود المفهوم العرقى للعروبة وسط المجتمعات الريفية فى الشمال، يجد المفهوم الثقافى القومى، كما لاحظ كروفورد، ارضية وسط الصفوة فى الحضر.(٢)

يركّز عبدالله الطيب، الاكاديمى ونصير العروبة البارز على هذه النقطة، مشيراً الى الفرق بين العروبة عند العامة فى النظام القبلى وبين العروبة المسيسة والتى تشكل جزءاً من حركة القوميين العرب الحديثة. يعتبر عبدالله الطيب الأولى حقيقية موثوقاً فيها وتعتمد بصلابة على الاصل الوراثى العربى. ويؤكد دقة تمحيص هذه الاصول وتقصيها للوقوف على صفاء ونقاء الاصل؛ ولكن ما يختص بالمفهوم الثانى، فيعتبره عبدالله الطيب امراً مستحدثاً، مدفوعاً بالسياسة، ووافداً من الخارج. واشار فى خطابه لحركة القوميين العرب السياسية:

"بالقطع تمثل العروبة بمعناها القومى شأناً جديداً تماماً. انها قومية جديدة، تتأثر بآراء جديدة من اوروبا. فالاحساس بالتفوق العرقى الذى غذّاه الألمان والبريطانيون والفرنسيون اشعل المشاعر وسط العرب ليعلنوا بأن لهم أيضاً حضارة خاصة. ووجد ذلك قبولاً واستحساناً عند جيل المتعلمين الحديث، ممن نسوا "عناقريبهم" (أَسِرَّتهم) فى القرية وتعلقوا بالتطلع الجديد."

وخلافاً لهذا المفهوم الحديث للقومية العربية، يرى عبدالله الطيب بأن المفهوم المحلى التقليدى للعروبة يتأسس على القبيلة. "العروبة القبلية تتصل أولاً بالقبيلة. [إن قبيلتى أفضل من قبيلتك.] .... ولهذا، فهى فى الواقع هوية شخصية. قدمت عيشة تحليلاً مشابهاً "يشير تاريخ القبائل فى السودان الى أن كل قبيلة تعتقد فى تفوقها وترى بأن افرادها يسمون على الآخرين."

ولكن المشاعر القبلية التقليدية فى الشمال قد تم تجاوزها باحساس عربى اسلامى عمل على توحيد المجتمع الشمالى برغم تعدد وتنوع القبائل. يعتقد عبدالله الطيب بأنه وبرغم الحفاظ على الهويات القبلية، وما يتبع ذلك من تنافس، عرفت العديد من القبائل العربية هوية معينة تسمو فوق خلافاتهم. "كان هناك شعور بتحالف مُبهم، ولكنه يختلف عن هذه القومية الحديثة، نوع من علاقات القرون الوسطى."

وتوافق عيشه بأن كل القبائل العربية قد وسّعت رؤيتها تجاه الهوية فى اتجاه التوجه العربى الاسلامى: "ومع التصاعد المضطرد للتكامل والاستيعاب بين قبائل الشمال، ظل الاسلام والعروبة العاملين الحاسمين فى هذه العملية. ويتم الاتفاق حول ذلك رغماً عن أن بعض القبائل لا تتحدث العربية وبعضها فى الشمال غير واثق من هويته العربية... ولكن يتفق العديد منهم على اصلهم العربى."

يرى كل من عبدالله الطيب وعيشه بأن هذه القبائل العربية تشعر بالرضا والقناعة بانتمائها للهوية المحلية السودانية العربية. وحسب رأيهما تُعدّ ازمة الهوية الوطنية الراهنة من صنع الصفوة السياسية التى مدت صلاتها الى العالم العربى، بدلاً من أن تكون ظاهرة وطنية شعبية. وكما عبّر عن ذلك عبدالله الطيب، "الناس عموماً وحقاً لا يُعَرّفون انفسهم بالشبه للسعوديين أو العراقيين.... أو حتى للمصريين ... بل هناك تشابه اكبر [مع بعض اجزاء معينة من افريقيا] ... ويشعر السودانيون بالراحة والالفة فى تشاد وكانو واماكن اخرى مشابهة."

وللمفارقة، بدأ هذا الشعور يظهر فى الآونة الأخيرة من بعض اعضاء الجبهة الاسلامية القومية، الذين يسعون الى التقليل من اهمية عناصر الهوية الداعية للفرقة، المسئولين عن الدعوة لهما، وهما الاسلام والعروبة. ويُفترض بانهم، بينما يسعون لتحقيق المزايا من علاقاتهم العربية، يرون بأن صلتهم الوثيقة مع العروبة غالباً ما تعرقل نشر رسالتهم الاسلامية فى افريقيا. وبهذا تعتبر محاولة التقليل من دور العروبة تكتيكاً من اجل تقدم الاسلام جنوباً فى افريقيا السوداء. كشف هذه النقطة بجلاء الاكاديمى الاسلامى عبدالوهاب الأفندى فى عرضه العميق لرواية سياسية حول ازمة الهوية فى السودان.(٣) بعد اقراره بأن الكتاب قد نجح فى نسف خرافة الهوية السودانية العرقية، يدفع الأفندى بأن التفسير الوحيد الذى تبقى للتوجه المعادى للاسلام فى الجنوب، يتمثل فى التحامل ضد الاسلام، دون مبرر بالطبع. وذلك يعنى بأن انتشار الاسلام يمكن أن يكون مُيَسّراً اذا ما تحرر من العنصرية العربية والتحامل غير الاسلامى.

حاجج على الحاج محمد المسلم من دارفور، عضو الجبهة الاسلامية القومية، الذى مثّل الحكومة متحدثاً بأسمها، وتفاوض مع الاقسام المتمردة لنابة عن نظام البشير، حاجج حول موضوع الهوية فى السودان، قائلاً: "إذا ما قال احد بأن السودان اسلامى أو عربى، نعتقد بأن ذلك لا يمثل الوصف الصحيح لهويتنا. فى واقع الأمر، نحن افارقة فى السودان ولكنا لا نشابه الافريقيين الآخرين. لسنا كالافارقة فى غرب أو شرق افريقيا. نختلف عنهم، ولكن افريقيون. نعم يتحدث بعضنا العربية ولكنا نختلف عن العرب. وتلك نقطة أخرى. ونحن ايضا، بعضنا مسلمون، ولكنا لا نشابه المسلمين الآخرين. وحتى اذا ما نظرنا الى الدول العربية

الاخرى، أو الدول المسلمة، نجد أن سلوك السودانيين يختلف، واعتقد بأن ذلك ناتج من هوية تكونت عبر التاريخ." وكان واضحا بأن على الحاج كان يشعر بالضيق عند نقاش موضوع الهوية، ويعتقد بأن موضوع الهوية غير ذى اهمية. "هذه هي الطريقة التي انظر بها لهذا الأمر. ولكن اقول مرة اخرى بأن الموضوع اكاديمى جداً، وفكرى جداً؛ وحقيقة، لا ارى، من ناحية عملية، بأنه يمثل قضية."

يكشف اعضاء الطبقة المتعلمة، الذين خبروا التمييز العنصرى فى العالم العربى، بصورة ساحقة، عن توتر اعظم مما سُجِّل عن تجارب اقرانهم التقليديين فى افريقيا .يعكس الانثروبولوجى عبدالغفار محمد أحمد، الذى يحظى بتجربة مهنية واسعة داخل وخارج السودان، يعكس صورة لتجربة شخصية: "ذهبت الى السعودية ورُفِضت كعربى من الوهلة الاولى. كان يقال لى دائماً "انت افريقى، برغم تحدثك العربية. اعلن اسلامك واذهب الى الجامع؛ مازلتَ... افريقيا". ويقارن عبدالغفار بافريقيا، حيث كان ينظر اليه غالباً على انه اثيوبى أو نيجيرى، أو يعرّف بشكل عام كافريقى، ولم ينظر اليه مطلقاً على انه عربى. "وحقيقة كنت افخر بذلك"؛ مشيراً الى توصيفه الافريقى.

عاش محمد بشير محمود، الادارى بمنظمة الوحدة الافريقية، تجربة مماثلة. "عشت في الخليج خمسة عشر عاماً وفي الأردن عامين." واضاف "بالرغم من كثرة اعداد السودانيين وتنوع تقاطيعهم وسحناتهم، لم يفشل احد فى التعرّف على اننا سودانيون." ووضح الجنوبى السودانى، سيمون الذى عمل ايضاً فى الخليج "قضيت اربع سنوات فى الخليج وتجولت فيه. نحن السودانيين فى الخليج لا نُعتبر عرباً. فكيف يجوز لنا العودة للبلاد والتظاهر بأننا عرب؟" وقدم عباس عبدالكريم احمد، الاقتصادى والمحاضر السابق بجامعة جوبا الذى عمل فى الخليج واوروبا، تحليلاً دقيقاً لديناميكية وتداخل الاعتبارات المختلفة الذاتية منها والموضوعية:

"يدرك السودانيون اكثر واكثر بأنهم يختلفون عن العرب، خاصة منْ ذهب الى الخليج من امثالنا. عشت نفس التجربة. يعود السودانيون مدركين جيداً بأنهم مختلفون. بالطبع يستفيدون من ويرغبون فى الانتماء للعرب، لأنه بدون ذلك ربما لا يسمح لهم بالاقامة. ولكن فى داخلهم يشعرون بأنهم مختلفون. والعديد من المغتربين السودانيين لم يقابلوا عرباً قط قبل وصولهم. ويجدون، بأنهم مختلفون تماماً عنهم، ليس فقط عرقياً بل ثقافياً واجتماعياً. ولدى عودتهم للسودان لا اعتقد بانهم سوف يرغبون فى الانتماء للعرب. وبالطبع، هناك دائماً اعتبار المتغيرات الاقتصادية. وإذا ما رأوا بأن ذلك الانتماء يدعم موقفهم المادى كأفراد أو مجموعات، ربما يواصلون ادعاء انتمائهم للعرب."

اكدت عيشة على موضوع اكتشاف السودانيين للعالم العربى:

"سافر السودانيون الى الخارج وزاروا بلدان عربية واروبية وتوصلوا الى انهم سودانيون اولاً وقبل كل شئ؛ ليسوا عرباً أو افريقيين. وهذا هو جوهر الموضوع." لاحظت السيدة، سوسن محمد إبراهيم خليل، والدها سوداني وامها مصرية قبطية، ولها ملامح اقرب ما تكون الى العربية الشرق اوسطية، لاحظت سلوكاً مشابهاً في الكويت: "عندما كان يدرس بعضنا بجامعة الكويت، كنا نقابل الكويتيين ونتحدث اليهم، وكانوا يسألون ما إذا كنا نتحدث العربية، وعندما نرد بالايجاب، يسألون ما إذا كنا عرباً. كنا نرد بأننا سودانيون ولسنا عرباً. لم يعتبرونا عرباً. وكانوا ينادوننا بالسودانيين."

ربما يكون هذا التحول، بعيداً عن الاعلان الصريح بالانتماء الى العروبة، مرتبطاً بدرجة ما بطبيعة الاجيال. تركت الانقسامات الراهنة داخل العالم العربي والفشل في الالتقاء حول رؤية واحدة وإرادة واحدة، تركت الشباب السوداني دون قدوة ثقافية واضحة. تحدث ابوبكر الشنقيطي، مثقف سوداني وعضو الجبهة الاسلامية القومية، موضحاً هذه النقطة:

"دعني اتحدث عن نفسي. لا اشعر بأنني عربي بالنظر الى الحقائق الموضوعية الراهنة في العالم العربي. ليس هناك أي عِزّة، أو رضا في الانتماء الى العرب. وليس معنى هذا بأنه في امكاني تجريد ذاتي من المؤثرات التاريخية التي قَدِمت من التاريخ العربي، والعالم العربي، والجنس العربي، مهما كانت. ولكن الهوية هي الوعي. وإذا لم يكن وعيك بعروبتك قوياً بقدر كافٍ، ولم تُعرّف نفسك ايجابياً، لأن الانتماء لا يعني فقط "تقديم" نفسك شفهياً بل يجب "العمل" بموجب ذلك،سياسياً وثقافياً واجتماعياً– واذا لم تفعل ذلك، فلن تكون عربياً، افريقياً أو مسلماً، أو أي شئ آخر". ويواصل:

"عندما نقول بأننا لسنا عرباً ولسنا افريقيين نود بذلك تقديم انفسناعلى اننا سودانيون. لهذا الأمر مغزاه... لم يكن الوضع كما هو عليه الآن، ويختلف الأمر عن زمن آخر، عاشته اجيال سابقة من السياسيين السودانيين عندما كان الانتماء للعرب يعني شيئاً بالنسبة لهم، وللعالم الخارجي، ولهوية البلاد ولامكانياتها المستقبلية. أو بالنسبة لمنْ ينتمون الى الافريقية، لأنهم رأوا في ذلك المستقبل الباهر للقارة التي كانت تتحرر من الاستعمار. وكانت هناك كل تلك التطلعات والابطال من امثال نكروما وآخرين. كان هناك شعور بالعزة في الانتماء للافريقية وللهوية الافريقية. وتلاشى كل ذلك مع كل ما حدث في افريقيا، وما حدث في العالم العربي. ما زال لدينا امل في السودان برغم النزاع والقتال، وهذا ما يجعلنا نعتز بسودانيتنا، لأنها ملاذنا الثقافي."

وراء رؤية السودانيين الشماليين لانفسهم، ونظرة الآخرين لهم، تكمن اهم

جوانب ازمة الهوية، وهى التنافس على الهوية الوطنية. ركّز ملوال ليك، الاكاديمى السياسى، على ازمة الهوية الناتجة من الازدواجية الانقسام الشمالى والوطنى الافريقى-العربى: "لطبيعة المشكلة التى تواجه السودان عدة اوجه. احدها، النظر للثقافة الوطنية على انها اسلامية عربية. ادى ذلك الى رد فعل من جانب الذين يحملون هويات ثقافية مختلفة توصف فى مجموعها بالافريقية. وهناك ايضاً منْ يعتقدون بأنهم قد اكتسبوا هوية ثقافية اخرى تتمثل فى تأقلم الديانة المسيحية مع طريقة الحياة الافريقية. ترفض هذه المجموعات تعريف الهوية الوطنية بالعربية الاسلامية. وتعبّر مقاومتهم عن نفسها بعدة اوجه. والحرب الراهنة تحمل فى احشائها هذا الرفض."

حث عبدالغفار محمد أحمد، الاكاديمى الأنثروبولوجى: "من الضرورى لمستقبل البلاد الامساك بحقيقة وجوهر كل هذه القضية -أى من نكون؟ وبدلاً عن استعمال لافتات الافريقى-العربى، العرب، أو الافريقيين، يجب علينا الاعتراف بأننا سودانيون اولاً، ولنا خصائص خاصة. البعض افريقيون محليون، وقدم البعض من اجزاء أخرى من القارة، أو من خارج القارة. واختلطوا جميعاً لخلق قوم جديد، وهو ما اسميه السودانيين. ومن مصلحتنا سياسياً استغلال ذلك. لقد حان الوقت لتعليم ذلك فى مدارسنا ليشب اطفالنا ويبنون الشخصية السودانية على هذا المفهوم."

والبحث عن هوية تعددية، لا بد وأن يدعو الى التساؤل وتمحيص خرافة أن السودانيين عرب. تساءل محمد عمر بشير عن تصنيف الشمال على انه جزء عربى: "كل ذلك الوقت اعتبرنا انفسنا عرباً دون تساؤل... واليوم تختبر الجبهة الاسلامية القومية رابطتنا العربية والاسلامية وتستغل قناعاتنا بأننا عرب... ولحل ذلك، انكفأ البعض منا معلنين بأنهم غير مسلمين وليسوا عرباً."

ردد خالد ياجى، الطبيب الاكاديمى ورئيس "التحالف القومى للانقاذ الوطنى"، الذى لعب دوراً هاماً فى الاطاحة بنميرى، ردد قائلاً: "نحن افريقيون حتى فى مجال الثقافة. يمكن أن نقول باننا افريقيون نتحدث العربية. والتحدث بالعربية لا يعنى الانتماء للعروبة. الامريكيون يتحدثون الانجليزية ولكنهم ليسوا بانجليز. والاستراليون يتحدثون الانجليزية، وليسوا بانجليز. وعليه يجب علينا الاّ نخلط الامور. ولكى نكون واقعيين، علينا أن نقول باننا افريقيون: نتحدث العربية، ونحن مسلمون، ومسيحيون، وذلك هو الاساس."

يتفق ياجى مع الحجة القائلة بأن عروبة السودان تعتمد على الدعم من مصادر عربية، ويقول: "يهيمن العرب لأنهم "يساعدوننا" الآن. السودان قطر فقير جداً. ونعتمد على المساعدات. ويحرص منْ فى السلطة الانتماء الى ذلك المصدر لضمان استمرار الدعم." ويعتقد ياجى بأن التأثير والاستغلال الخارجى يُعدّ السبب فى

عدم ثبات وجهات النظر السودانية حول الهوية. "عندما تكون الاحوال جيدة نكون يومها افريقيين. وبعدها نصبح عرباً عندما نكون فى المناخ العربى. وهذا ما يسبب الضرر للسودان. لم نحدد بعد هويتنا."

يقر محمد الفاتح، عضو حزب الأمة، بأن الانتماء للعروبة، يعنيه، بقدر كبير، الاعتماد الاقتصادى. "اعتقد، مع الأسف، بأن اعتمادنا على العالم العربى -اكثر من أى اعتبار آخر- اثر على الأنتماء للعروبة." ومع اعترافه تلك اضاف "إن قضية الهوية فى السودان تُعدّ امراً اساسياً." ويفترض حلاً يوفق بين الخلافات: "على المتعلمين السودانيين... أن يوضحوا للناس بأن السودان يجمع كل الاعراق المتباينة، عربية كانت أو افريقية... نود من كل المواطنين أن يقروا بأنهم سودانيون برغم الاثنيات والاعراق. يمكن أن يتغير الوضع إذا ما قام كل فرد منا فى موطنه، والمدارس بتقديم مواد فى التربية الوطنية."

يرى الجنوبيون ازمة الهوية الوطنية، بشكل اوضح من الشماليين، وذلك لتبنى السودان الهوية العربية الاسلامية، بينما الواقع يقول بأن السودان متعدد الهويات، ان لم يكن فى الغالب افريقياً. وتدافع الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها عن هذا التوجه؛ وتشكّل تحدياً قوياً للسيطرة العربية الاسلامية فى السودان. علق ستيفن مادوت باك، الضابط بالجيش الشعبى لتحرير السودان وممثل الحركة فى المملكة المتحدة، "إن قضية الهوية فى السودان هى فى واقع الامر السبب الرئيسى للحرب الاهلية. فالسودان قطر متعدد الاعراق والمعتقدات. ولا يوجد قطر مماثل له فى افريقيا. ورغم أن البعض يقارنه بنيجيريا، وهذا ذلك ليس صحيحاً، لأن النيجيريين، قبل أى اعتبار، افريقيون؛ ولكنهم مسلمون ومسيحيون. بينما يشتمل السودان على قوميات عربية وافريقية."

فى خطاب له فى اجتماع كوكادام، عُقِدَ فى مارس ١٩٨٦ بين الحركة الشعبية لتحرير السودان وأقسام من التنظيمات السياسية الشمالية، وضّح جون قرنق، زعيم الحركة، الموقف من موضوع ازمة الهوية الوطنية السودانية بالتركيز على تأكيد الشمال للعروبة والاسلام، ورد الفعل الجنوبى على ذلك: "إن قضيتنا الرئيسية تتمثل فى أن السودان ظل وما زال يبحث عن ذاته؛ وعن هويته الحقيقية. ولفشلهم فى معرفة ذاتهم يلجأ السودانيون الى العروبة، وبفشلهم فى ذلك ايضاً يلجأون الى الاسلام كعامل جامع ومُوحّد. ويُصاب الآخرون بالاحباط وخيبة الامل لدى فشلهم فى فهم ان يتحولوا عرباً بينما اراد لهم الخالق غير ذلك؛ وعندها يلجأون الى الانفصال. وداخل كل هذا يسود الكثير من الغموض والتحريف لخدمة مصالح طائفية متباينة. ليس هناك وضوح قاطع فى امر هويتنا؛ نحتاج الى التخلص من التشرذم والنظر بعمق داخل بلادنا."(٤)

ويوضح منصور خالد، ابرز الشخصيات التى خططت لاتفاقية اديس ابابا، ومن القلة الشمالية داخل الحركة الشعبية لتحرير السودان، يوضح التداخل المعقّد بين المرحلتين، التقليدية والانتقالية فى السياسات الطائفية والقوى الحديثة التى تتحداها:

"جرى التعتيم والتحريف للهوية السودانية خلال ثلاثين عاماً بسبب قِصَرَ النظر والجهل والمصالح الذاتية الضيقة الافق من جانب الصفوة السودانية الحاكمة. واقصد بـ "الصفوة الحاكمة- الحكام العرب الاسلاميين المسيَّسين القادمين من مراكز حضرية أو شبه حضرية من شمال ووسط السودان، من الخرطوم والنيل الأبيض والجزيرة ومديرية كردفان- والتى تمارس هيمنة سياسية واقتصادية على المجموعات المهمشة ثقافياً واجتماعياً فى الريف والمناطق النائية من البلاد، بما فى ذلك بعض اجزاء الشمال الجغرافى. وكان لهذه الصفوة الحاكمة وحدها القدرة على تكوين أو الاطاحة بالحكومات، صياغة الرأى العام؛ ومجابهة التحدى الداعى لتحقيق وحدة مع التنوع، وبلورة رؤية حقيقية للسودان امام العالم الخارجى."(٥)

يرتبط تعريف منصور خالد لـ "الصفوة الحاكمة" وخلفيات اعضائها، وثيقاً بالهدف المعلن للجبهة الشعبية لتحرير السودان، التى تدافع عن قضية المناطق المهمشة بما فيها الجنوب والغرب والشرق، التى ينتمى اغلبها الى مجموعات اثنية وعرقية غير عربية. وحقق هدف الدعوة بالعدالة للجميع، التأييد للحركة الشعبية فى الشمال، بالقدر الذى اصبح يشكّل ايضاً مسئولية حسب وجهة نظر بعض الجنوبيين الذين تهمهم مصلحة اقليمهم، الذى يُعتبر بوضوح اكثر الاقاليم تعثراً. وتُعتبر وجهة نظر التجانى الطيب السياسى اليسارى المتمرس مؤشراً جيداً عن التأييد للحركة فى الشمال والمخاطرة فى تشتت قضية الجنوب بتبنى قضايا كل المجموعات المهمشة فى القطر. "اتفق مع رأى الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها القائل بأنه لا يوجد ما يسمى بـ (المشكلة الجنوبية). للسودان كله مشاكله، ومتخلف؛ وبينما يُعدّ الوضع فى الجنوب اكثر قسوة، يمكن أن تكون هناك حالات مماثلة فى الغرب وجبال النوبة والشرق وحتى فى شمال السودان. لقد ادى عدم التوازن فى التنمية الى هذه المشاكل. وبمرور الزمن، وبدلاً من أن ينحسر عدم التوازن هذا، نرى أنه آخذ فى الاتساع."

وعلل التجانى الطيب سبب ركون الجنوب الى النضال المسلح، بينما لم يتخذ الآخرون هذا الاتجاه، دافعاً بأنه لم تكن فى الجنوب تنظيمات سياسية متطورة بالقدر الكافى للدفاع عن قضيتها بالطرق السياسية السلمية. "كان رد الفعل مختلفاً فى الاقاليم المهضومة الحقوق. احتج الناس فى الشمال عبر الاحزاب السياسية،

والاتحادات المهنية وعبر حركات اجتماعية اخرى ... فى الجنوب .. ادى غياب الحركة السياسية المماثلة، مع عدم وجود صحافة، الى ضعف النشاط السياسى. ولم يكن هناك خيار أخر سوى اللجوء الى الغابة. ورأى الجنوبيون فى حرب العصابات الخيار الافضل."

يرى حسن عبدالعاطى، الاكاديمى بجامعة الخرطوم، مشكلة الهوية من منظور تنافس المصالح الاقتصادية. وبينما يرى ضرورة التركيز على الجانب الاقتصادى اكثر من قضية الهوية، إلاّ انه انتهى الى مناقشة قضايا الهوية. "اعتقد بأن موضوع الهوية يجرى استغلاله بواسطة منْ يسعون لاستغلال الوضع، وبواسطة ضحايا ذلك الوضع ايضاً. اعتقد، انه وفى نهاية المطاف، بأن القضايا الأقتصادية هى التى تحكم العلاقات بين المجموعات الاجتماعية، والاقسام السياسية المختلفة. فى اعتقادى أن نفس الاسباب التى تبعد الشمال عن الجنوب، تبعد ايضاً البجا والنوبة عن بقية القطر." ويرى حسن عبدالعاطى عدم اضاعة الوقت القيّم فى التركيز على قضايا الهوية، بدلاً عن مواجهة أمر توزيع الثروة الحيوى الحاسم. "لا ارى ضرورة لاضاعة الوقت فى محاولة التفكير حول من نكون، بدلاً من أن يكون التوجه نحو ما نريد أن نفعل، ونود أن نكون. وانا شخصياً، ارى نفسى افريقياً بالميلاد، ولكن فى نفس الوقت لدى تطلعات تربطنى بالعالم العربى. ولهذا فان انتمائى لكل من المجموعتين مفيد بالنسبة لى، وأنا الذى اخترت ذلك." ان توجه حسن عبدالعاطى يمثل بدقة موقف منْ ينزعون إلى مزج ما هو واقع مع ما يجب أن يكون عليه ذلك الواقع. ويشكل هذا المنحى معضلة: بينما تؤثر الهوية على التوزيع حقاً، فإن هذا التوجه يدعو الى التركيز على التوزيع مُبعِداً اهمية الهوية، ليس كعامل لا يجب اخذه فى الاعتبار، بل كعامل لا قيمة له حقاً.

تدعو عيشة الى نظرة تتناول ادوار الصفوة والجماهير التى تتضمن تناقضات مماثلة. ترى عيشة الحرب نزاعاً بين الصفوة فى الجنوب والشمال فى صراعهما وتنافسهما على السلطة والثروة. "إن الحرب بين الجنوب والشمال فى حقيقة الأمر تُشكّل صراعاً على السلطة السياسية، يقوده مثقفون من الجنوب، يمثلون ايضاً زعامات قبلية. وجود الانظمة التقليدية القبلية، جعل من الممكن استغلال الهويات القبلية واستخدامها للنضال السياسى." وتشابه حجة عيشه حول وجود الهويات القبلية واستغلالها سياسياً بواسطة الصفوة منْ يضع العربة (الكارو) امام الحصان. يمتد التنوع الاثنى عبر الحدود الفاصلة بين الشمال والجنوب ولا يمكن قَصْره على أى ازدواجية عرقية ثقافية بسيطة بين الشمال والجنوب.. ومرة اخرى تنعكس نظرة مزج ما هو واقع مع ما هو مرغوب. وتدفع عيشه بأن هوية وطنية جديدة بدأت تظهر في كل من الشمال والجنوب متحدية الهويات القبلية. "تحاول القبائل باستمرار التشبث باراضيها. ولكن لم يُضَع فى الحسبان مقدار التداخل

بين القبائل فى التركيبة السياسية. زعيم الشلك يبقى زعيماً لقبيلته حتى ولو تزاوج نصف الشلك مع الدينكا. ما اقصده من هذه النقطة هو أن المدن فى الجنوب قد حدث فيها اختلاط واسع -العملية التى اصبحت سمة سودانية. ونفس هذه العملية يمكن رؤيتها فى الموردة مثلاً. ما تصفه عيشة يُعتبر عملية تتم عبر مراحل مما يجعل تحليلها صائباً فيما تَقول به، ولكنه غير كافٍ فى تغطيته. وهى محقة فى ملاحظتها بأن الاختلاط يحدث، ولكن الهويات القبلية لم تنحسر. على العكس، ما زال نفوذها سائداً اقليمياً، ثقافياً ونفسياً. يرى الشلك الذين رحلوا عن أرضهم الى مدن الدينكا أو تزاوجوا منهم ولم يتم استيعابهم بواسطة الدينكا، يرون انفسهم ضمن هوية الشلك ويعترفون بَملكهم (رث الشلك) ومزاً لتلك الهوية، مثلهم فى ذلك مثل اقرانهم الذين لم يفارقوا ارض الشلك. والنتيجة التى توصلت اليها عيشة من وصف عملية التداخل ربما تدعم ما تدعو اليه ضمناً، ولكن السودان ما زال بعيداً عن التفكك القبلى.

ولا تخلو حتى الرؤية التى تفترضها عيشة من العناصر التى تفرق البلاد الآن. وبالرغم من انها لم تذكر النقطة صراحة، إلاّ أنها تلمّح بأن الهوية الوطنية التى تراها تتبلور، تستوعب كل السودانيين فى القالب العربى الاسلامى للشمال. والموردة التى تشير اليها جزء من مدينة أمدرمان، كانت فى بدايتها حيّاً شعبياً للرقيق السابقين من الجنوب، ممنْ تم استيعابهم ضمن الهوية العربية الاسلامية، ومازالوا يحتلون مكانة متواضعة فى التركيبة الاجتماعية الاقتصادية للشمال.

وكما اسلفنا يبدو أن الغالبية من الشماليين، بمنْ فيهم دعاة الهوية السودانية المستقلة، لا زالوا يعتقدون بأن العروبة مفهوم ثقافى لا عرقى وبأنها تُعدَ ارضية خصبة للتكامل الوطنى على اساس النموذج الراهن. وكانت هذه النقطة مفهومة ضمناً من حديث الاكاديمى الانثروبولوجى عبدالغفار محمد أحمد،" اعتقد بأن استغلال الرموز الثقافية لاسباب سياسية يمكن أن يكون داعياً للوحدة أو التفرقة. ولقد تم استغلالها حتى الآن للتفرقة. ويمكنْ أن نعكس ذلك إذا ما نظرنا الى الوضع بصورة جادة." وحقيقة يعترف عبدالغفار بأن السودانيين الشماليين يعتقدون بأنهم جسمانياً وعرقياً ينتمون الى العرب. ولا يوجد سند لذلك فى تقاطيعهم الجسمانية، وعليه يكون اساس انتمائهم للعروبة ثقافياً، وهو التوجه الذى قد يستغل سلبياً للفرقة، وهو ما حدث فى الماضى، أو أن يُستغل ايجابياً ليوحّد، وهو ما يجب أن تكون عليه استراتيجية المستقبل. وبهذا يكون فى كشف عبدالغفار للجانب الثقافى للعروبة إبعاد للجانب العرقى فى العروبة، حتى يمكن استعمالها آلية اكثر مرونة للتكامل على النهج الثقافى العربى. بالرغم من أنه كان ممكناً له ضم عنصر الافريقية من اجل توافق اوسع يدرك حقائق الواقع السودانى لخلق ظروف افضل للوحدة، مما كان عليه الحال فى الماضى. ولكن، البديهى، أن العروبة يمكن

أن تقدم النموذج الأكثر تماسكاً، ووحدة، وهيمنة لبناء الوطن؛ وهو ما دفعه للدعوة بمنح من يتحدثون اللغة العربية من الجنوبيين وغير العرب فى الشمال حق الانتماء للعرب.

وتدعو عيشة ضمناً الى اطار ثقافى عربى سلمى انتقائى بديلاً للثقافة الغربية المتحاملة والرافضة، مشيرة بوضوح الى وجود فرصة أكبر للثقافة العربية مقارنة بالثقافة الغربية فى الاطار السودانى. "الهوية أو الثقافة العربية شاملة رحبة وليست محصورة خاصة. تحتوى على ثقافات اخرى بداخلها. ويعبّر هذا التوجه عن اختلاف فى المنحى الثقافى مقارنة بالتوجه الأنجلو-ساكسونى، الذى يصد الثقافات الاخرى. ولكن إذا ما نظرنا فى التاريخ العربى الاسلامى نرى أن العديدين تمكنوا من تحقيق تكامل ثقافاتهم مع الثقافة العربية والاسلامية؛ ولم يكونوا ملزمين بتغيير هوياتهم، بل ظلوا محتفظين بهوياتهم التى اصبحت جزءاً من الهوية [العربية] الاوسع."

يبدو أن وجهة نظر عيشة حول نظرية الرفض الأنجلو-ساكسونى القائمة على أسس ثقافية اكثر منها عرقية، لا تعكس مفهوم "وعاء الصهر" الامريكى، الذى يظل على صلة بالأمر برغم الانتقادات والتعديلات؛ ونظرتها ايضاً لا تعطى الاعتبار اللازم للنفوذ الاوروبى الثقافى للناطقين بالانجليزية والفرنسية فى كل أرجاء العالم، ناهيك عن تأثير الدول الاوروبية الأخرى. ربما عنت عيشة البُعد العرقى ثم مزجته بالبُعْد الثقافى، وهو ما يتفق مع التقليد العربى. فقد اصابت فى رؤيتها تلك، لأنه، بينما يفرّق النموذج الأنجلو-ساكسونى بين الأبيض والأسود، أو غير-الابيض، يدعو النموذج العربى الى الاستيعاب والتكامل بصرف النظر عن ظلال الالوان.

وعكس تحليل الماركسى التجانى الطيب ايضاً عملية النظرة الذاتية والتأثير المتبادل النشط على اسس النموذج العربى. ذكر التجانى الطيب نقطة يركّز عليها الشماليون كثيراً فى تفضيلهم للقومية العربية على الأفريقية، التى تعبّر فقط عن حقيقة جغرافية، بينما يُنظر للعروبة على انها مفهوم (ديناميكى) نشط وتكاملى يوفر المناخ لاحتواء الخلافات. "كان اغلب سكان الشمال من غير العرب، ولكن ادت هجرة العرب ودينهم وثقافتهم الى هيمنتهم فى نهاية المطاف. وتكون خليط جميل فى البلاد. حقيقةً، يعتز النوبيون باصولهم غير العربية، وبموروث حضارتهم، كما يعتز آخرون مثل الهدندوة والبجا. ومع ذلك، لا يمكن أن نتجاهل التأثير العظيم للعرب والعروبة فى المنطقة. وحتى منْ يُسَمون بالمجموعات الزنجية فى السودان وجدوا انفسهم متصلين بالعالم الخارجى عبر الشمال، وبدأ العديد منهم التخاطب فيما بينهم باللغة العربية."

وبالرغم من أن غالبية منْ استُطلِعت آراؤهم لم يتناولوا الموضوع بوضوح كما

فعل عبدالغفار محمد أحمد وعيشة والتجانى الطيب، إلا أن الاساليب التى انتشر بها الاسلام عبر الاقناع واحتضانه الانتقائى للمعتقدات والتقاليد والممارسات التى كانت سائدة، الى جانب دور اللغة العربية كلغة مشتركة، تُعتبر جميعهاعوامل فاعلة للتكامل.(٦) لا يُعتبر استعمال اللغة العربية امراً يدعو للنزاع أو الخلاف، خاصة وأن اللغات واللهجات المحلية لا تقوى على منافسة اللغة العربية. يعتبر الشماليون اللغة الانجليزية اجنبية، ولهذا لا تحظى بنفس القدر من الشرعية مقارنة بالعربية، التى اصبحت محلية. وكما عبّر عبدالرحمن البشير، "اعتقد بأن العربية اصبحت لغة البلاد؛ كان ذلك فى شمال أو جنوب السودان. لقد تم قبولها. ولا اعتقد بأن احداً يعترض عليها. وحدث كل هذا بطريقة طبيعية. وإذا ما عاملنا الامور بتسامح لن تكون هناك مشكلة مطلقاً. واللغة العربية تسود فى الجنوب بطريقة طبيعية جداً."

ينقل طه النعمان الصحفى عن جون قرنق زعيم الحركة الشعبية لتحرير السودان، تبنيه للعربية لغة رسمية للسودان. ويورد منصور خالد تصريح قرنق فى خطابه لاجتماع كوكادام فى مارس ١٩٨٥، الذى اشار فيه للثقافة العربية "هى ثقافتنا وأن العربية لغتنا، وهما موجودتان لتبقيا."(٧) وفى اعادة صياغته لتصريح قرنق يكتب منصور خالد: "ما يجب أن يزول هو السيطرة المنحازة عرقياً."(٨) وتحدث قرنق فى مؤتمر كوكادام عن موضوع اللغات: "نُعتبُر نتاجاً لتطور تاريخى. يجب أن تكون العربية (التى لا اجيدها- ويجب أن اتعلمها بسرعة) اللغة الوطنية للسودان الجديد، ولهذا يجب أن نتعلمها. لا يمكن أن يُقال بأنها لغة العرب. الانجليزية لغة الامريكان، ولكن القطر هو امريكا، وليس انجلترا. الاسبانية لغة الارجنتين وبوليفيا وكوبا، وهذه الاقطار ليست اسبانيا. ولهذا اعتبر العربية، على اساس علمى، لغة السودان."(٩)

هناك جنوبيون، حتى وسط عضوية الحركة الشعبية لتحرير السودان، ممنْ تلقوا تعليمهم وفق النظام العربى فى الداخل والخارج، تمثل العربية لهم عملياً اللغة الاولى؛ ولكن هناك العديدين، ربما الاغلبية، ممنْ يرون اللغة العربية جزءاً من الثقافة العربية السائدة، والمهيمنة ويقاومونها بالقومية الافريقية-المعارضة التى اصبحت الانجليزية اداتها الحديثة، بالرغم من توفرها فقط لعدد قليل، من الصفوة عالية التعليم. كان عبدالرحمن البشير محقاً ليقول بأن الموانع ضد اللغة العربية كلغة مستقلة عن الارتباطات السياسية، قد تضاءلت عبر الزمن، وأن اعداداً متزايدة تتحدث العربية بطلاقة. ولكن التفاؤل الشمالى بأهمية البُعد السياسى للتكامل الثقافى على النهج العربى الاسلامى، يفشل فى ادارك أن النزاع بين الشمال والجنوب دام، وبقدر كبير، بسبب المقاومة الجنوبية للاستيعاب القسرى المهيمن عبر فرض الاسلمة والاستعراب. ومع ذلك، يمكن أن يكون البشير محقاً فى ملاحظته بأن عملية الفرض والهيمنة، اكثر من مبدأ الاستيعاب، هى التى دفعت الجنوب للمقاومة؛

وأن كلاً من الاسلمة والاستعراب يمكن أن ينتشرا بصورة سلسلة وهادئة فى جو من المشاركة العادلة والتفاعل السلمى. وعلى كلٍ، لا تعنى معرفة اللغة العربية الالتزام للعروبة كأساس لصياغة الهوية الوطنية.

حقيقةً، بينما يمكن أن يقاوم بعض الجنوبيين تَعلُم أو استعمال اللغة العربية من منطق سياسى، -مثال زعيم الدينكا والقائد الروحى ماكوى بيلكوى، الذى زعم بأن الإله قد امره بعدم تعلم اللغة العربية، لأن تعلمها يجعل منه شخصاً سيئاً- إلا أن اجادة اللغة تسمح للجنوبى توضيح قضيته للشماليين بصورة اكثر فعالية. وقبل أى اعتبار أخر، كان اغلب قادة حركة النضال ضد الاستعمار من الشخصيات المنفتحة على العالم والمطّلعة على ثقافات القوى الاستعمارية.

وما افاد به موسز أكول يوضح بجلاء عملية الاستعراب التى ما زالت مستمرة فى مدن جنوب السودان. يتم دعمها بحوافز ومغريات تقارب العملية الاصلية الاولى، رغم انها تتم ضمن اطار النزاع الشمالى الجنوبى، ويراها اكول بغيضة ومنفرة وبعيدة عن مبادئ التعددية والاحترام المتبادل. "وبما أنى من ملكال اعرف بأن هناك بعض الناس من الشلك أو الدينكا أو من اماكن اخرى، ولكن لأنهم يسكنون المدينة فقد التقطوا بعضاً من الثقافة العربية، ولكن وبما أن العرب كانوا فى وضع اقتصادى افضل، آثر هؤلاء الاشخاص العلاقات مع العرب لدرجة ادعاء العروبة، رغم عدم اجادتهم للغة العربية، واتخذوا لهم اسماء اسلامية وشعروا بأنهم عرب. ولأنهم يقدمون انفسهم على انهم عرب، وجدوا معاملات افضل فى المؤسسات التى يديرها السودانيون الشماليون."

عبّر موسز أكول فى البداية عن شكوكه بأن الهوية تمثل مشكلة؛ ولكنه عاد يؤكد اهميتها مركزاً على استغلال الصفوة الحاكمة الشمالية لها من اجل تحقيق مكاسب سياسية واقتصادية من العالم العربى. "أميل دائماً الى التساؤل، 'أى مشكلة؟' تصبح الهوية مشكلة فقط عندما يستغلها الناس للحصول على السلطة والثروة. تظل المشكلة بين الشمال والجنوب متمثلة فى استحواذ الشمال على اجهزة الدولة وآليات الاقتصاد فى البلاد. يمكن للشماليين الذهاب للعربية السعودية ليقولوا بأن الحرب فى الجنوب تدور بين العرب والافريقيين، وأن العرب مهددون بالابادة. ويذهبون فى اليوم التالى الى الكويت ليقولوا نفس الشئ. ثم يذهبون الى ايران ليقولوا بأن الحرب حقيقة بين المسلمين والوثنيين فى أفريقيا." يستبعد موسز اكول ان تكون الهوية ايضاً عاملاً هاماً بالنسبة للفرد العادى، ولكنه يشرحها بلغة السياسة على انها ضرب من العنصرية: "تدعى مجموعة صغيرة جداً لها مسحة لونية معينة بأن هويتها سامية متفوقة. وحتى بين الشماليين، انْ كان لأحدهم، برغم ثقافته العربية، بشرة يختلف لونها عن تلك المجموعة، فإن الناس يعتبرونه عبداً.

اعتقد بأن ذلك اصل المشكلة. وإذا ما سلّمنا بأن للسودانيين عموماً لوناً يميل الى السواد، فان الأمر يصبح غير ذى بال للذين يعيشون فى أم درمان مثلاً، فى أن يكون اجدادهم من العبيد أو غيرهم. وبما أن لونهم أسود، يحق لهم قبل غيرهم الادعاء بأن السودان بلدهم."

يقارن موسز أكول بين رد فعل الشماليين تجاه الجنوبيين المنحدرين من الرقيق، الذين قادوا الحركة الوطنية ضد الحكم البريطانى فى اوائل العشرينات، ورُحِّب بهم بصورة واسعة ابطالاً فى الشمال، وبين رد الفعل الشمالى الرافض الآن للقيادة الحالية للحركة الشعبية لتحرير السودان، برغم دعوتها لوحدة السودان. ويخلص أكول الى أن الخلاف يتبلور فى التعصب الدينى والعنصرية. كان قادة الحركة الوطنية مسلمين عرب، بينما لا يدين غالبية قادة الحركة الراهنة بالاسلام وليسوا عرباً. "اعتقد بأن ذلك التفكير لا يزال سارياً؛ يقولون "انهم من الجنوب، وهويتهم افريقية، ونحن من الشمال وهويتنا عربية." ولكى اكون اكثر دقة، وعادلاً فى حكمى على الشمال؛ قاد على عبداللطيف واقرانه حركة ضد الحكم الاستعمارى، بينما يقود جون قرنق واقرانه الجنوبيون ثورة داخلية. ولتأييد حجة موسز أكول الرئيسية، تجدر الاشارة هنا الى ما عاناه اولئك القادة من الجنوبيون الاوائل من رفض على اسس عرقية، لأنه وبرغم شعبيتهم فى البداية، الاّ أنه وبعد اندحار الحركة، ارتفعت اصوات مرموقة ضدهم تُعبّر عن دهشة فحواها تطلع احفاد الرقيق لقيادة وزعامة البلاد. وكان السؤال المتعسف، ما الذى دهى البلاد ليحلم اناس من امثال هؤلاء لكى يصبحوا قادة وطنيين؟(١٠)

على كلٍ، لقد اصبح واضحاً وبصورة متزايدة ادراك العناصر الليبرالية من قوى الوسط من المتعلمين فى الشمال، بأن البلاد تحتاج الى رموز تدعو للوحدة، أو نماذج للهوية يمكن عن طريقها دعم الاحساس الجماعى ووحدة الهدف. وفيما عدا دعاة البعث الاسلامى، وبعض دوائر معينة من بين مجتمع الطائفية، يرى غالبية المتعلمين من السودانيين ضرورة طرح مفهوم السودان الجديد الذى لا يُسمح فيه للعوامل الداعية للفرقة كالعرق، الاثنية، القبيلة أو الدين أن تلعب دوراً فى الحياة العامة. وكما قال ستيفن مادوت باك: "إن الحركة الشعبية لتحرير السودان تسعى فى واقع الأمر الى صهر وحدة جماعية لكل السودانيين. وهذه هى السودانية. كلنا سودانيون، بصرف النظر عن العرق. ويجب أن يكون ذلك معتقدنا (ايديولوجيتنا). إن هويتنا المشتركة، فى المقام الاول، سودانية داخل القارة الافريقية وتشمل بعضاً من العناصر العربية."

وكما لّمح موسز أكول فإن القيادة والحركة يعانيان من علاقتهما الوثيقة بالهوية الجنوبية، التى تتصلب بسبب استعمال السلاح. يدور سؤال حتى وسط العناصر

الليبرالية الشمالية: "ما الذى يريده جون قرنق حقاً؟" مما قد يعنى، بأنه لا يمكن أن يكون جاداً فى دعواه لتحرير كل القطر، و "منْ يتوقع ان يحكم؟" ومرة اخرى ،يعنى ذلك ضمناً بأنه لن يكون ممكناً لجنوبى أن يصبح رئيساً للأمة.[11] وهكذا، يتم القبول الواسع لمبدأ السودان الجديد، بينما يُرفضُ القادة الاساسيون الداعون له، بسبب اختلاف هويتهم.

نجحت الحركة الشعبية فى رفع درجة الوعى لدى الشماليين لتفهم الازمة من اجل تكثيف السعى نحو مفهوم جامع وموحِّد للهوية. تتحدث عيشة عن الحاجة لاكتشاف مفاهيم جديدة للهوية السودانية لكى تكون اكثر تمثيلاً للوطن، كشرط لازم يمكّن للصفوة السودانية الارتباط بها. "اعتقد بأنه لم يعد للمثقفين السودانيين خيار بعد هذا." لا يمكننا الادعاء اليوم بعدم وجود مشكلة بين الشمال والجنوب، أو الاستمرار فى الجدل القائل بأن المشاكل نتاج مرحلة الحكم الاستعمارى البريطانى. يجب أن ننظر فى الحقائق الموضوعية التاريخية والاجتماعية لبلادنا. يجب أن ننظر اليها من زاوية اننا نمثل قبائل عدة مختلفة وأنه لا يمكن لأى قبيلة أو عرق مهيمن أن يفرض ارادته على الآخرين. ويجب أن نقبل حقيقة تنوعنا."

وحتى مع النزعة الليبرالية هذه، هناك قدر من القبول والطاعة للوضع القائم، لأن ما يدعون له هو قبول ما يحدث الآن، وتُمثِّلُ العناصر العربية الاسلامية العوامل المهيمنة فيه. وحسب رأى عيشة، فإن ما يتعلق بالامر ليس رفض الرموز القديمة للهوية وقبول رموز جديدة. وتدفع بأن الهوية السودانية قد تطورت بالفعل، بالرغم من التعدد القبلى ومستمرة فى تطورها. "لا يمكن فرض الكيفية التى يجب أن تكون عليها الهوية. إن واقعنا مرن جداً. حاول كمال اتاتورك تغيير تركيا الى دولة اوروبية: مجتثاً جذورها الاسلامية المرتبطة بالسلطنة العثمانية. ولا يزال المجتمع التركى يعانى من ذلك. اعتقد بأنه اجراء فجائى مبتور، وتغيير قسرى للشخصية غير سوى، ولا اود أن ارى تغييراً فى السودان تفرضه البندقية من أجل فرض الاسلام أو العروبة أو الافريقية أو أى هوية اخرى. واعتقد بأن الصراع الاجتماعى أسلم ويقود الى افضل النتائج الطبيعية." ورغم عدم افصاحها عن دور الحركة الشعبية لتحرير السودان، الا أنه يبدو واضحاً بأن الطريق الثورى هو هدف نقدها.

غالباً ما يُنظرُ للمسعى من اجل نموذج للهوية بنموذج مقارن بالولايات المتحدة. يقول صدقى كبلو "توجد فى الولايات المتحدة كل اشكال القوميات تقريباً، ولكنهم لا يصرون على قومياتهم، ويركّزون على انهم امريكيون. يجب أن نفكر بأننا سودانيون. لنا مصالح تربطنا بالافريقيين، والعرب وفى بعض الاحيان بآخرين فى المجتمع الدولى ليسوا بافريقيين ولا هم عرب." ويرى مالوال ليك نموذج الولايات المتحدة فى الاختلاط الذى يحدث فى السودان. "إن الاحساس بالنزاع هو ما يعمّق

العوامل الداعية للفرقة. السودان جامع لخصائص عديدة: إنه عربى، اسلامى، وافريقى، غربى وشرقى."

وبدعوته الى مفهوم ليبرالى للتكامل، يرى ملوال ليك، اتباع فلسفة التسامح التى توفر للمجموعات المختلفة، أن تعيش وتدع الآخرين يعيشون فى سلام. "والسؤال هو كيف يمكن أن نمنع الحكومة والقوى الاقتصادية من السيطرة على المجموعات الضعيفة ثقافياً، وأن نسمح لتلك المجموعات لتعبّر عن هوياتها. اثناء تواجدى فى كاليفورنيا كنت متأثراً جداً بحقيقة أنه فى مناسبات الاحتفال بيوم تحرير افريقيا كان حضور البيض يفوق الافريقيين والسود الامريكيين؛ ولكن عندما احتفل البولنديون بيومهم الثقافى القومى حضروا جميعاً. هذا ما اود حدوثه فى السودان."

يستطرد ملوال ليك فى سياق آخر مُفَصّلاً موضوع العدالة والتنوع العرقى الثقافى والسياسى: "يتمثل المخرج الوحيد للسودان وللسودانيين، ولمنْ هم فى السلطة، فى التفاوض بين الجميع حول كل القضايا الى أن يتم الاتفاق. اننى ادعو الى تسوية تفاوضية جادّة تصل بنا الى ترتيبات، بحيث تكون لدينا مؤسسات قادرة على مواصلة حل المشاكل، كما نفعل فى محيط حياتنا التقليدية الجماعية ... نظام مؤسسى يمكن أن ينمّى ويطّور كل الثقافات. ولندع كل الزهور تتفتح."

بينما يرى ملوال ليك النزاع المسلح فى الجنوب نتيجة حتمية للمظالم التى فرضها النظام، يشعر بأن الحرب نفسها سوف تفرض حلاً على هذه القوى. "إذا لم تُبذل مجهودات كافية لقبول تسوية سلمية، فإن الحرب لن تتوقف. لدى قرنق مظالم مشروعة: "ليس لنا وجود اقتصادى، أو عسكرى، وثقافتنا لا تجد الترحيب والقبول، إن هذا النظام لا يقبلنا. ما الذى تم تقديمه لرفع تلك المظالم؟ فالسلطة والدوائر الحاكمة ملزمة أن توضح لقرنق وشعبه ما يمكن أن تقدمه لهم. والحل لهذا النزاع يجب أن يصدر من الخرطوم."

يبدو أن الذين يعترفون بوجود ازمة هوية فى السودان يشاركون مالوال ليك وجهة نظره، ويرون حل الازمة متمثلاً فى خلق هوية وطنية تجمع كل ذلك التنوع فى اطار جامع للسودان تعبيراً عن تلك الهويات. وما تعنيه هذه الهوية والكيفية التى تتحقق بها يظلان امراً عصيّاً. وجزء من المشكلة يرتبط بحقيقة أن الحالة الراهنة تعدّ نتاجاً لمزج الرموز التقليدية للهويات القبلية بالمفاهيم المتسعة للاسلام والعروبة فى الشمال وبالتعليم المسيحى الغربى فى الجنوب، مع رؤية لهوية تمتد للافريقية. وتجابه جهود الحركة الشعبية لتحرير السودان لتعريف هوية السودان الجديد المرتقب على اسس علمانية قومية، تجابه مصاعب نتيجة ارتباطها الجنوبى وتناقضها الضمنى مع الحكم الاسلامى والهوية القومية-العربية الرفيعة. وتفسر هذه العوامل، جزئياً، الشكوك حول ازمة الهوية الوطنية.

شكوك حول الأزمة:

العديد من السودانيين، شماليين وجنوبيين على حد سواء، ينازعون نظرية ازمة الهوية فى البلاد، كما يبدو فى بعض مما ورد اعلاه من افادات. وتتعلق الشكوك بالتشخيص والعلاج. تتباين الاسباب وتتعلق بما تعنيه أو يمكن فهمه عن ازمة الهوية وعن المعالجات المنظورة لها.

وتنبع اغلب الحجج الرافضة لوجود ازمة هوية من الافتراض بأن ما يُفْهم ضمناً هو أن الافراد والمجموعات لا تدرك كُنه ذاتها أو انها لا تشعر بارتياح واطمئنان نفسى حيال نظرتها الذاتية. وبقدر ما، هناك جانب من ذلك فى تشخيص الازمة، لأن النظرة الذاتية للناس تجاه انفسهم لا تعنى بالضرورة توافقها مع التركيبة الموضوعية لعناصرهم العرقية، الاثنية والثقافية. بينما تعيش الاغلبية فى سلام مع نفسها، برغم ذلك التناقض الداخلى، إلاّ أن العديدين بدأوا يفحصون نظراتهم الذاتية نفسها. ولكن يصبح ذلك امراً غير ذى أهمية عامة، إذا لم يكن تعريف الهوية الوطنية محل جدل ونزاع على اسس عرقية، اثنية، ثقافية ودينية. وحتى المتشككين، ممنْ يبدأون بنكران وجود الازمة، ينتهون الى تأكيد وجودها مع سنده، مما يكشف عن تناقض عميق، يدل فى حد ذاته على حجم المشكلة والحاجة الملحة للحوار المتواصل حول القضايا المعقّدة المتعلقة بالازمة. والقول بأن بعض الافراد أو المجموعات تعيش فى سلام مع نظراتها الذاتية لا يعنى بأن البلاد، التى تتمزق بسبب رموز الهوية المتنازعة، لا تعيش فى ازمة.

والنظر إلى المشكلة فى حدود الرضا النفسى للافراد أو حتى المجموعات، عن نظراتهم الذاتية، مقارنة بالنزاع العنيف حول الهوية الوطنية، يؤدى الى تناقضات فى المنهج التحليلى للعديد من السودانيين من الشمال والجنوب. ومثال ذلك، المؤرخ الاكاديمى صدقى كبلو؛ بعد وصفه لموضوع ازمة الهوية على أنه "وَهَم" -ليس فقط بسبب أن المواطنين المحليين يدركون منْ يكونون، بل لانهم وسّعوا من احساسهم بالهوية ليشمل الأمة مُعتَبرين انفسهم الآن "سودانيين"- وهو رأى يسند ويدعّم البُعد الوطنى للمشكلة بالتركيز على حقيقة أن سياسات الحكومة تتعارض مع احساس المواطنين بالهوية الوطنية.

"اعتقد بأن الحديث عن الازمة على انها ازمة هوية يعتبر وهماً وسط المثقفين. إذا ما ذهبت وسألت أى شخص عابر فى شوارع الخرطوم سوف يقول لك بأنه سودانى. بينما، قبل خمسين عاماً مضت، ربما رد بأنه شايقى أو جعلى، على المستوى القبلى. بعد الحرب العالمية حاولت الحركة الوطنية تطوير صورة الهوية السودانية. حاولوا تحقيق ذلك دون النظر الى الدين قائلين: "الوطن للجميع والدين

لله." تتبدل الأمور الآن مع وجود السودان فى هذه المنطقة، وهو افريقى بحكم موقعه الجغرافى، وعلى علاقة بالشرق الاوسط سياسياً. وهذا لا يخلق مشكلة هوية، ولكن المشكلة، كيف توازن السياسات. انها تبدو مشكلة سياسة وعلاقات خارجية، اكثر منها مشكلة لهوية الفرد فى الداخل. يدرك المواطن أنه سودانى. ليس عربياً ولا افريقياً. سودانى. وتلك هى هويته. اعتقد بأنه وعبر هذا التفاعل الديناميكى لتطور الهوية السودانية تتجمع مظاهر مكوّنة مواطنى البلاد."

وذهب صدقى كبلو الى ابعد من ذلك فى سياق آخر ليقر بأن سياسات الحكومة المتضاربة خلقت، حقاً، مشكلة هوية وطنية: "احد الاسباب للاستعراب الراهن للشمال ربما يكون مرتبطاً بمد القومية العربية خلال نظام عبدالناصر منذ ١٩٥٦ (بعد حرب السويس). وقبل ذلك لم تكن هناك حركات قوميين عرب فى السودان." وحسب رأيه: "يُعتبر تحول المشكلة فى السودان، الى عرب ضد افريقيين، ومسلمين مقابل مسيحيين، تطوراً جديداً ولا علاقة له بحقائق الوضع. وهذا ما جعلنى اقول بانها "وهم". وفى بعض الاحيان يمكن للايديولوجيات القائمة على الوهم أن تكون قوة شديدة البأس– وهذه مشكلة حقيقية."

نفى أمبروز رينى ثيك، قاضى محكمة الاستئناف السابق، ايضا وجود ازمة هوية، على ارضية أن الناس يعرفون ذواتهم، ولكنه دفع بأن الحرب فى الجنوب تمثل فى الحقيقة نزاعاً للهويات. اقَر أمبروز فى البداية وبصورة قاطعة: "لا اوافق على الرأى القائل بوجود مشكلة هوية في السودان؛ كل منا يعرف اين يقف؛ منْ يدّعون بأنهم عرب يؤمنون بشدة بأنهم عرب، وبأن السودان عربى اسلامى. ولا شك لدينا مطلقاً، فى الجنوب وفى بعض اجزاء السودان الاخرى، بأننا غير عرب ولا ندين بذلك الدين، الذى يُراد له أن يكون الاساس لادارة البلاد. ولهذا نرفض محاولات البعض فى السودان، ممنْ يودون فرض اطروحاتهم علينا؛ ومنْ نرفضهم الآن. هم منْ يقهروننا ويمنعوننا التطور باسم هويتهم الثقافية والعرقية."

وتشير افادة امبروز ادناه بأن الموضوع كما يراه حقيقة ليس عدم وجود ازمة هوية، ولكن هو وجود هويات محددة بوضوح، متنافسة ومتنازعة. وأنه يُفضّل أن يسميها ازمة وحدة، لا ازمة هوية وطنية.

"يعتقد الحكام العرب فى السودان، بأنه من الاهمية بمكان أن يرتبطوا بقومية العرب، لأنه العرق "السامى"، وبأنهم ليسوا على استعداد لشراكة البلاد مع غير العرب في السودان، بغض النظر عن العرق أو الدين. يودون استغلال قضية العرق والدين للحفاظ على هيمنتهم وتهميش الآخرين، الذين لا يعتبرونهم من ملتهم. ندرك الآن بأنه يمكن للقوميات المختلفة فى أى بلد أن تشارك بعضها البعض بصرف النظر عن العرق. الولايات المتحدة بلد عظيم يحتضن انواعاً من الاعراق والثقافات

والاديان. تطورت الولايات المتحدة لتضمن لكل مواطن الفرص المتساوية لكي يتقدم ويتطلع الى مراتب اعلا فى بلده. وبديهى، لا يشكّل ذلك تفكير اقراننا فى شمال السودان."

اعترف رينى؛ بأن بعض السودانيين لا يحملون ذلك التوجه ويعتقد بعضهم فى التعددية والعدالة. ولكنه يرى بأنهم يمثلون اقلية غير مؤثرة "لسوء الحظ؛ كم كنا نود أن تكون اعدادهم اكبر مما نراه. فإذا ما تمكنوا من التحول الى اغلبية، سوف يكون هناك احتمال لتطوير نظام جامع للبلاد. ولكن، ونظراً الى أن هذه المجموعة مازالت اقلية ضئيلة، وأن الغالبية تُصرّ على الاحتفاظ بالسلطة على اسس العرق والدين، فإن ذلك يشكّل بالنسبة لى جوهر الازمة السودانية."

وكما عرضنا سابقاً رأى موسز اكول القائل بعدم وجود ازمة هوية، نراه هنا يشير الى الممارسات الهادفة الى دعم الاستعراب والاسلمة فى الجنوب-العملية التى يحاجج بانها مدعومة بحوافز ومغريات مادية – وهى الممارسات التى يراها من سمات الهيمنة العربية الاسلامية: "فى الاساس، اذا ما انتسب شخص ما الى العرب فإن ذلك يعنى مادياً النظر إليه بقدر من التفضيل ويكون بذلك احسن حالاً من قرينه المواطن الجنوبى السودانى. وإذا ما ارتبط الجنوبيون سياسياً بالمؤسسات والمنظمات الشمالية، فان ذلك يسبغ عليهم قدراً من الترقى. يمكن أن يحتل الرجل غير الكفء مكانة مرموقة، ببساطة، بسبب انتسابه الى الثقافة العربيةالشمالية. واعتقد بأن ذلك يمثل نوعاً من القهر، لأن مثل هذا الشخص سوف يعمل ضد مواطنيه."

ويفضّل بونا ملوال وصف الازمة على انها صراع سياسى من اجل السلطة اكثر من كونها ازمة هوية. بمعنى آخر، يرى الاسلام والعروبة آليات للهيمنة، يجب فهمها ومقاومتها سياسياً، بدلاً عن التساؤل حول صحة وثبات رموز الهوية. تم استطلاع رأى بونا ملوال فى وجود منصور خالد، الذى أشار الى أنه لا يوجد تناقض بين وجهتى النظر: "لأن الهيمنة السياسية على ضوء هذه الاختلافات تخلق الازمة." ووافق بونا على ذلك. ولكن حسب رؤيته ونظرة العديد من الجنوبيين والشماليين، فان معالجة الازمة على انها اساساً ازمة هوية سوف يتطلب عملية طويلة مُضنية، وهو العبء الذى لن تتحمله الدولة.

ويبدو مما برز خلال مقاومة كلمات "هوية" و"ازمة"، هو أن المشاركين لم يدركوا غرض التحليل واعتبروه مجرد تحديد للهويات للاعتراف بها ذاتياً بواسطة منْ يهمهم الامر، لكى يحتضنها النظام بصورة موضوعية. وتتجاوز الازمة المُتَصَوّرة الحقيقة المجردة لوجود الهويات. بل يجب أن تذهب ابعد من ذلك لتشمل التقييم العادل لدورها السياسى، الاقتصادى، الاجتماعى والثقافى فى حياة البلاد، مما يتطلب اعادة تعريف الاطار الدستورى والقانونى للبلاد. ويبدو أن هذا المفهوم

الفضفاض قد فات على منْ تم استطلاع آرائهم.

ومع هذا، لم يقدم أى، ممن تم استطلاع آرائهم، بالكاد، طرحاً واضحاً يعارض به تشخيص ازمة الهوية الوطنية. يعترف جميعهم بانشغال السودانيين بهوياتهم التقليدية المختلفة وامتدادها عبر المرحلتين الانتقالية والحديثة لبناء الامة. وينبع نكرانهم بوجود ازمة هوية، جزئياً، من تأكيدهم بأن الناس يدركون ذواتهم ولهذا لا يعانون ازمة فى تعريف شخوصهم. تزداد التساؤلات والتشكك من قبَل الغالبية العظمى من المتنورين الليبراليين الشماليين حول الرضا عن النفس الناتج عن النظرة الذاتية للهوية، ولكن، يقل التساؤل من جانب العروبيين والاسلاميين. على اية حال، تظل الجذور الحقيقية للازمة الوطنية قائمة على الدعوة التى تميّز وتفضّل الانتماء للعروبة والاسلام كمعايير للمشاركة فى الحياة العامة. يؤمن بعض الشماليين بأن الشعور بهوية سودانية تعددية محايدة عرقياً ودينياً ظل يعتمل منذ فجر الحركة الوطنية للاستقلال. ولكنهم يقرون بأنه فى الآونة الأخيرة اخذت تلك النظرة تتآكل نتيجة سياسات الاحزاب الطائفية وتوجهها الاسلامى، الذى تدّعم بواسطة الجبهة الاسلامية القومية. وبهذا يمكن القول، بصرف النظر عن قبول أو رفض التوجه الاسلامى المسيطر الآن، بأن التحدى العسكرى الهائل من الجنوب الذى تقوده الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، فى النزاع على هوية الدولة، يدل على ان البلاد تعانى من ازمة هوية وطنية مدمرة.

وفى هذا الصدد، يمكن ان تساعد قصة حياة ووفاة داؤد بولاد فى توضيح عمق وتعقيد الصراع السودانى حول قضية الهوية. بالرغم من انها قصة فردية شخصية، الاّ انها توضّح على المستوى الذاتى، على الاقل، بأن ما يتعلق بالهوية يمكن أن تكون له عواقب بعيدة المدى. وتوضح ايضاً الطريقة التى صدّ به الشمال ذلك الرجل، الأسود غير العربى من دارفور، الذى تم احتضانه ثم رفضه فى معركة حياة وموت خلال سعيه لهوية وانتماء. ولِد داؤد بولاد عام ١٩٥١ أو ١٩٥٢، من اصل فوراوى، شبّ فى جنوب دارفور وتحدث لهجة محلية. يسجل شريف حرير، صديق بولاد وكاتب سيرته: "ولد بولاد فى طائفة اجتماعية سياسية: هى طائفة انصار المهدى التى يعبّر عنها حزب الامة سياسياً. وحقيقة، وكما لاحظ ووربرج حديثاً، (فى واقع السودان، إن منْ يُولد فى طائفة يكون وضعه كمنْ وُلِد فى عائلة أو قبيلة، وعليه، تعتبر معتقدات الفرد الشخصية، برغم اهميتها فى ذاتها، غير ذات اهمية تذكر فى الواقع السياسى الحقيقى. وليس مستغرباً، مع وجود قيادة اسلامية تؤمن برسالتها الحضارية، أن يفشل السودان فى صياغة معادلة تُعَرّف هويته ولتجد القبول والرضا من مكوناته الاثنية، الدينية والثقافية).[١٢] تعلم بولاد اللغة العربية فى نظام التعليم الوطنى بحفظ القرآن. وتضمن المنهج المدرسى فى المدارس الاولية والمتوسطة دراسة السودان الحديث، التاريخ الاوروبى، وعلوم الحياة. لم

تؤسس المناهج على التجارب المحلية، مما عرّض بولاد واقرانه الى تنازع حتمى وهو التضارب بين العادات والتقاليد والثقافة القبلية التى خبروها والنظرة الاوسع للعالم التى اتى بها التعليم. يواصل شريف حرير، "فى الحالات القليلة التى تم فيها عكس .... معلومات عن الحياة السودانية كانت .... عن حياة خارج نطاق الفور وحقائق اوضاعهم المحلية؛ أى تدريس ثقافة سكان النيل وتجاربهم، التى صُورت على انها الثقافة الأرقى، ونُظر الى العادات المحلية فى دارفور على انها بدائية، متخلفة ومُخجلة. وتدّعم ذلك التوجه مع الصعود فى سلم التعليم من مرحلة الى أخرى."(١٣) وباكمال المرحلة الثانوية يجد الطلاب انفسهم معزولين تماماً عن ثقافاتهم المحلية ادى ذلك النظام "الى دفع الطلاب فى اتجاه الشكل النمطى السودانى، "السودنة" ليطابق قيم وثقافات سكان الحضر النيليين فى السودان الشمالى."(١٤) سعى بولاد باحثاً عن منبر سياسى بديل، ربما جزئياً، بسبب ذلك الرفض العام للتقاليد المحلية، أو ربما احتجاجاً على استغلال حزب الامة الواضح لسكان دارفور. لم تجد فكرة الانضمام للحزب الشيوعى السودانى عنده قبولاً لتدينه. ولأنه لم يكن عربياً، فإن حزب البعث العربى لم يكن مكانه. "وكان البديل المنطقى والعملى كما يكتب حرير "الاخوان المسلمون" الذين شكّلوا حزباً سياسياً عام ١٩٦٤، بأسم جبهة الميثاق الوطنى. وكان يقوده القانونى والاكاديمى بجامعة الخرطوم د. حسن عبدالله الترابى.

واصل بولاد تعليمه بجامعة الخرطوم، ودرس الهندسة بين ١٩٧١-١٩٧٨، وخلال تلك الفترة عمل بنشاط ليصل الى رئاسة اتحاد طلاب جامعة الخرطوم (KUSU). لم يكن الاتحاد مجرد تنظيم اكاديمى اجتماعى. ونسبة للضغوط السياسية والاعتقالات، التى حجّمت بشكل واضح دور القيادة النشطة للحركة الاسلامية خلال الايام الاولى لنظام نميرى، وقع عبء التنظيم السياسى والمعارضة على أعضائها وسط حركة الطلاب والتنظيمات الطلابية. وكانت اكبر هذه التنظيمات مكانة ونشاطاً تحت قيادة بولاد بجامعة الخرطوم. يكتب حرير:

"كان اتحاد طلاب جامعة الخرطوم فى واقع الأمر الواجهة التنفيذية العلنية للحركة الاسلامية. على الصعيد العام، قام اتحاد الطلاب بتنسيق وتنشيط وقيادة المعارضة الوطنية الواسعة ضد نظام نميرى. وهكذا لعب رئيس اتحاد طلاب جامعة الخرطوم دور الصلة بين القيادات الداخلية المعتقلة من الحركة الاسلامية و"الاخوان المسلمون" من جانب، وقيادة المعارضة الوطنية فى الخارج وخلاياها من جانب آخر، ولكن الاكثر اهمية كان القيام بتحركات فى الشارع السودانى من مظاهرات واحتجاجات خلال الفترة ١٩٧١ وحتى ١٩٧٨، عندما عُقدت فى النهاية المصالحة الوطنية بين نميرى والمعارضة الوطنية السودانية. ومن جانب آخر، عمل بولاد، عن قرب مع الترابى وآخرين [اصبحوا فيما بعد اعضاء بارزين فى نظام عمر

البشير]... ولكن، صعد بولاد عبر قيادته للاحتجاج الطلابى والنشاطات الداعية لزعزعة النظام، مع قيادته العامة للمعارضة ضد نميرى، وارتقى الى مكانة تقابل مكانة نميرى رئيس الجمهورية."(١٥)

وبينما هو فى تلك المكانة المرموقة، اكتسب بولاد سمعة خرافية تعكسها قصص هروبه الخارقة من الاعتقال. ولكن بعد تخرجه فى ١٩٧٨ اختفى عن دائرة الضوء. وانسحب فى هدوء الى موطنه فى جنوب دارفور ليفتح محلاً للنجارة. ومهما تكن دوافعه، فقد ظل يعمل للحركة الاسلامية، يبنى وينظم الجبهة الاسلامية القومية. و"لكن"، ويواصل حرير: "خلال الفترة ١٩٨٧-١٩٨٩، خرج بولاد من "عزلته الرائعة" تلك، لا بهدف تطوير قضية الاسلام السياسى ولكن ليقود حرب وجود وبقاء لقبيلته، الفور، التى كانت تواجه حينها تهديداً بالابادة من جانب تحالف ضم ٢٧ قبيلة عربية، مع تواطؤ خفى من جانب الحكومة المركزية، التى كان حزبه، الجبهة الاسلامية القومية، شريكاً فيها!"(١٦)

فى عام ١٩٨٩ قاد زملاؤه فى الحركة الأسلامية انقلاباً ناجحاً؛ وحسب رأى شريف حرير "ضمن لهم الاحتكار التام للسلطة السياسية فى السودان."(١٧) وبدلاً من الاحتفاء بذلك الوضع والمشاركة فى الحكومة، غادر بولاد البلاد؛ ليظهر على السطح عام ١٩٩١ ضابطاً فى جيش الحركة الشعبية لتحرير السودان. وفى معركة قادها ضده احد زملائه السابقين؛ الطيب، الحاكم العسكرى لدارفور حينها، انهزمت قوات بولاد وتم اسره. وظهر فى التلفزيون القومى "مضروباً ومُنهكاً ولكنه متماسك". وأُعلِن للأمة بأنه سوف يحاكم بتهمة الخيانة، ولكن يبدو بأن منْ اعتقلوه قد اعادوا النظر، لأنه كان قد فارق الحياة خلال اسبوع من اعتقاله-ضحية للتعذيب. وتشير مصادر شريف حرير بأن مقتل بولاد كان مُتَعمداً لأنه "كان ليمثل ظاهرة محرجة للغاية للنظام لو عاش ليدافع عن نفسه فى محكمة قانونية...."(١٨)

ولا يُعرف بالتحديد الوقت الذى بدأ فيه داؤد بولاد رحلة الشك فى انتماءاته، وفى القضية والثقافة التى ارتضاها بحماس دافق. ولم يتم الكشف ايضاً فى بحث شريف حرير الاكاديمى عن عمق صراع بولاد النفسى مع تلك القضايا. ومع هذا، تشير النظرة الموضوعية لسيرة بولاد الى أنه رفض وقبل هويات عديدة فى حياته. تجاوز هويته الاثنية بالهوية الحضرية المهيمنة للاسلاميين؛ وعبرها تمكن من الترقى والصعود فى التنظيم السياسى. ويشير انسحابه الى موطنه بأنه لم يكن راضياً تماماً ومحققاً لذاته داخل الاطار الشمالى. ويبيّن انخراط بولاد النهائى فى صفوف المقاومة الجنوبية، رفضه الصارخ للاطروحات الاسلامية، والتاكيد على ضرورة الهوية الجامعة. ويعتقد شريف حرير، صديق صباه، بأن بولاد "تحدى وحشية مُعتَقِليه، ولم يكن ليتخلى عن ذاتيه: سودانى مسلم من فور دارفور."(١٩) وتكون هذه

الهوية بذلك مزيجاً لعناصر وطنية، دينية، قبلية واقليمية. ومهما تكن امكانيات وتفاعل وديناميكية هوية بولاد واهميتها للبلاد، فإن النقطة الجوهرية التى يثيرها شريف حرير هى وجود نظام عنصرى خلف الايديولوجية الاسلامية فى السودان، والتى ما زالت مستمرة فى ترتيب تقسيم حتى المسلمين الى عرب وغير عرب، حسب اهمية ذلك الترتيب.

المسئولية عن الأزمة:

تُلقِى الغالبية العظمى ممن تم استطلاع آرائهم باللائمة فى تعميق الانقسام الدينى وما يصاحبه من فُرقة ثقافية وعرقية، على كاهل الاحزاب الطائفية السياسية والاسلاميين الاصوليين أو دعاة البعث الاسلامى. الذين تمثلهم الجبهة الاسلامية القومية.

يلاحظ صدقى كبلو، فى معرض تعليقه على دور الاحزاب الطائفية، وبانها تعرقل هدف خلق سودان جديد:

"بما أن حزبى الامة والاتحادى الديمقراطى يقومان على قواعد لمجموعات دينية، فانهما اصبحا غير قادرين على الوقوف امام هذا التوجه. انها الشوكة فى حلق السياسة فى السودان. عندما اطيح بالصادق عام ١٩٨٩، كان ذلك بسبب محدودية وضيق نظامه، الذى سمح للجبهة الاسلامية القومية الاطاحة به. والنظام الحالى عقد العزم على اسلمة السودان. يتم تجاهل كل جوانب الهوية السودانية القائمة على تعددية البلاد العرقية والدينية. وحتى مع ازالة هذا النظام، فإن المشكلة ستظل باقية برجوع الاحزاب التقليدية للسلطة، وسنجد انفسنا مرة اخرى داخل هذه الدائرة الشريرة. وحسب وجهة نظرى، لا تملك الاحزاب الشمالية الثلاث: الجبهة الاسلامية القومية، والختمية (الحزب الاتحادى الديمقراطى)، والانصار (حزب الامة)، اسساً للوحدة الوطنية للبلاد."

يَحملُ على الحاج محمد، المتحدث والمفاوض باسم الحكومة، وجهة نظر مختلفة، يُميّز فيها الجبهة الاسلامية القومية، عن الحزبين الآخرين القائمين على اسس دينية: الامة والاتحادى الديمقراطى، قائلاً:

"هذان الحزبان يقومان، حقيقةً، على التاريخ أو العائلة أو كليهما، يمثلان ارثاً يبنيان عليه، وينسبانه للاجداد. ثم ماذا بَعد؟ لن يكون هناك "بَعد"، اذا ما كان الاعتماد كله على الارث. لا اقول بأن الارث غير مفيد. انه شأن طبيعى، ولكن عندما يتعلق الامر بالدين، فليس هناك ارث، ويمكن الاحتكام فى ذلك الى المراجع الاسلامية. لدينا مدخل اسلامى يذهب ابعد من الارث ويحاول أن يبنى رؤية شاملة للاسلام. نتجه الى مصدر الاسلام. وهذا امر هام؛ لأن غالبية الاسلاميين النشطين

فى السودان لا يعتمدون على ارث. كل ما تفعله من صنع يديك؛ ما تكتسبه وما تفعله، ليس من صنع والدك. وينتج عن ذلك امران؛ هما الاسلام الذى نتحدث عنه، لنسميه الاسلام الفكرى، ونحاول تطبيقه، بينما ينظر اولئك (الامة والاتحادى الديمقراطى) الى الاسلام على انه ارث، خلّفه اسلافهم، ويرون الامر كذلك. ولهذا لا يعطون مجالاً لآخرين ليحلوا محلهم. ويمكن أن اقول بأنه يمكن أن يستغلوه فى بعض الاحيان تكتيكاً اكثر من رؤية حقيقته. ولا اقول بأنه ليست لدينا تكتيكات، لكننا لا نفرط فى امر هام. لا يمكن بأى حال من احوال اعطاء اشارات خاطئة للناس. واعتقد بأن ذلك يُعد اختلافاً هاماً جداً. يمكن أن يكون ذلك مفيداً ويمكن أن يكون فى غير المصلحة. ونعتقد بأن ذلك من المصلحة، لكى يُقدِم الناس على امر يكون واقعياً، ومقبولاً يمكن الايفاء به."

يعزى محمد الفاتح، عضو حزب الأمة، الصعود السياسى للجبهة الاسلامية القومية الى: استغلالها للموارد المالية المتحصل عليها من العالم العربى-الاسلامى، واستغلال النظام المصرفى داخلياً؛ مع اختراق القوات المسلحة: "تحت نظام نميرى خلقت الجبهة الاسلامية القومية وبنت مؤسسات اقتصادية ضخمة بمساعدة الدولة؛ وبدأت الدعوة لرسالتها الاصولية. وقبل سقوط نميرى خاطرت الجبهة الاسلامية بوضع كوادرها فى مواقع مؤثرة داخل الجيش. وحتى عندما أُجبر العسكريون للوقوف بجانب الشعب، واصلت الجبهة الاسلامية القومية رهانها على الجيش، لانها كانت على يقين بأن الديمقراطية لن تكون فى مصلحتها. وفى نهاية الامر، امكن تنفيذ برنامجها فقط بواسطة [مجموعتها] داخل الجيش."

عارضت جُل الاستطلاعات الاطروحات الاسلامية للنظام الراهن المتعاون مع الجبهة الاسلامية القومية، على اسس مبدئية وبسبب وضع الجنوب غير المسلم. ومع هذا، يمكن ارجاع الدافع الحقيقى للمعارضة الى الصراع على السلطة فى الشمال. ومن العدل، القول بأنه، بينما لا يمكن للاحزاب الطائفية أن تفنّد الاطروحات الاسلامية للجبهة الاسلامية القومية أو النظام العسكرى الراهن، هناك شماليون يعتقدون فى فصل الدين عن الدولة. دفع عبدالله الطيب العالم الاسلامى المرموق بأنه لا يوجد توافق بين الحكم السياسى الدينى (الثيوقراطية) والمفهوم الحديث للدولة؛ "إن الربط بين الدين والدولة خطأ، لأن الدولة تعبّر عن مفهوم حديث، بينما الدين خالد ابدى؛ لا يجب خلطه بالامور المدنية اليومية الحديثة المرتبطة بالصراع على السلطة. واذا ما رجعنا الى ايام الاسلام الاولى، نعم كان الشأن دينياً، وليس وطنياً بالمرة. وبالنظر الى حال وطننا فإن وجهة نظرى تقول بأنه من الافضل للسودانيين عدم الاندفاع. نحن فى وضع وَسَطِى. ويمكن أن نستفيد كثيراً من هذا الوضع. ومن وجهة نظر دينية بحتة، فان المرسوم الذى اصدره الخليفة عثمان عام ٣١ هجرية يظل سارى المفعول."

يفترض بأن الخليفة عثمان كان قد اعلن السودان "دار صلح" [فى مقابل "دار الحرب" بمعنى البلاد المعادية للاسلام]، ويفترض بذلك ألا يكون المسلمون فى حالة حرب مع غير المسلمين فى السودان. والى جانب ذلك الحكم التاريخى، لا يُعتبر فصل الدين عن شئون الحكم خرقاً للاسلام، كما يرى محمد عمر بشير: "علينا أن نفرّق بين مدرستين فى الاسلام أو الفكر فى السودان. هناك الاسلام الذى نعرفه جميعاً. كلنا وُلِدنا مسلمين، بعضنا يمارس تعاليم الدين والبعض الآخر لا يمارسها. وهناك ايضاً اسلام القِلّة، ويسميه د. قرنق نوعاً من الاسلام الفكرى تستغله مجموعة تسيس الأسلام لفرض رؤيتها على البلاد. اعترف بأن التمييز بين الشكلين يُعتبر مشكلة معقدة جداً. كيف يمكننا فصل اسلام القِلة عن التوجه الاسلامى العام فى السودان؟"

يُفصّل صدقى كبلو الشكل الخاص للاسلام الذى تطور فى السودان، معتقداً بأنه يتناسق مع المبادئ العلمانية التعددية والديمقراطية. "الشرط الأول للسودان الجديد"، أن يكون مدنياً علمانياً، لأنه لا توجد شخصية سودانية واحدة. وبدون أن تكون علمانياً، أى ديمقراطياً، فإنك لن تسمح بالتركيبة التعددية. للتعددية فى السودان تقاليد راسخة. يعامل الاسلام الصوفى شارب الخمر على انه مسلم عاص؛ والفكرة تنطوى على امكانية هدايته. وهذا النوع من التعامل المتساهل، هو ما نسميهُ "التسامح" أو "المغفرة."

ويُفصّل عباس عبدالكريم أحمد هذه النقطة، آخذاً دخول الحكم التركى للسودان بداية تطور ثقافة رئيسية لوادى النيل. "للسودانيين نظرتهم وممارساتهم الخاصة للاسلام. وتوجد اختلافات فيما بينهم. الناس فى غرب السودان مسلمون، ولكنهم قد يمارسون شيئاً مختلفاً. لا يتردد المسلمون فى شرب الخمر بعد صلاة العشاء. لن تجد ذلك مطلقاً فى البلدان الاسلامية؛ وانهم فى واقع الامر يرون ذلك ظاهرة تدعو للتعجب؛ اناس يؤدون صلواتهم الخمس يومياً ومع هذا يشربون الخمر فى لقاءاتهم الاجتماعية؛ لنا هويتنا الاسلامية الخاصة بنا." يرى عباس بأن الناس مواجهون بخيارين: اتباع طريق يمزج ويتكامل، تسهّل بهجرة الجنوبيين الواسعة للشمال؛ أو بالخيار الآخر، المُميِّز دينياً والداعى للفرقة الذى فرضه تطبيق النظام العسكرى للاطروحات الأسلامية فى تعاونه مع الجبهة الاسلامية القومية.

يرى عبدالغفار الجبهة الاسلامية القومية تنظيماً محدود القاعدة، بالرغم من القوة الظاهرية، ويعتقد بأن الزمن ليس فى صالحها. "العنصر الداعى للانقسام يتمثل فى أن مجموعة تشكل اقلية من الناس تأتى الى السلطة وتحاول فرض العنصر الثقافى العربى الاسلامى واستغلاله سياسياً من اجل السيطرة على الآخرين. على كلٍ، اعتقد بأنهم يدركون جيداً بأنهم لا يمكن أن يمثلوا البلاد. ولا

اعتقد بأن ذلك سوف يستمر طويلاً؛ ولكن دون شك سوف يُطيلون أمد مأسينا فى مناطق القتال." واستناداً على معرفته الشخصية بطريقة تفكير بعض الافراد داخل النظام، يخلص الى أن رؤيتهم قاصرة. "حانت لى الفرصة للعمل مع احد القادة البارزين جداً ممنْ دبروا الانقلاب، وهو من الجامعة، قال "انها الفرصة الوحيدة التى توفرت لنا. ونود أن نأخذ قسطنا من حكم البلاد." هذا هو نوع الرؤى التى يحملها اعضاء هذه المجموعة. لا اعتقد بأنهم سوف يستمرون طويلاً."

ربما تكون نظرة عبدالغفار متأثرة جداً بالقلة التى فحصها، لأن للجبهة الاسلامية القومية، دون شك، نظرة واضحة بعيدة المدى، لا تتجاوز فقط حدود الطائفية بل وتتعداها لخارج القطر. ربما يكون الفرق بين قاعدة المؤيدين العريضة والدائرة الضيّقة للمخططين الاستراتيجيين فى القمة، التى يقودها، دون شك حسن الترابى. إن وجهات نظر الترابى حول رسالة الاسلام فى السودان، افريقيا والشرق الاوسط موثقة جزئياً، ولكنها محددة مقترنة بظروفها، وشاملة فى مفاهيمها.(٢٠)

الازمة السياسية فى الشمال تمثل فى اغلبها صراعاً على السلطة -أى منْ يكون داخل أو خارج السلطة- اكثر من كونها اختلافاً فى الرأى حول القضايا الرئيسية المتعلقة بدور الاسلام فى الدولة والمجتمع. والاختلاف الوحيد الهام ينحصر الآن بين اليسار العلمانى الذى تخطاه الزمن والتوجهات الاسلامية العديدة. يدين التجانى الطيب الماركسى المعروف الجبهة الاسلامية القومية لأنها "غير منتجة" و "طفيلية" ويقصد انها "لا تمتلك المصانع أو المشاريع الزراعية، ولكنها تعيش على المعاملات والمضاربات واقتناص الفرص الكبيرة؛ مثلهم مثل الجراد يجنون الارباح دون أن يساهموا انفسهم فى الانتاج أو فى أى نشاط باقٍ وثابت للبلاد."

كشفت العديد من الاستطلاعات عن أن سياسات الجبهة الاسلامية القومية وعملياتها يمكن أن توفر الارضية لسقوطها، مستندين فى ذلك على نظرية أن الحركة ضيقة القاعدة والتمثيل حتى فى الشمال، ويدفعون بأن الاصوليين يغذون المشاعر المعادية للاصولية وسط جماهير المسلمين: "إذا ما سألت (قبل انقلاب ١٩٨٩) ربما تجد العديد من المتحمسين الراغبين فى انتماء السودان للتوجه العربى الاسلامى. ولكن لا اعتقد بأن الجميع قد اكتشفوا بأن ذلك التوجه يُعتبرُ استغلالاً لعناصر فرقة ثقافية من جانب مجموعة ضئيلة لا رغبة لها فى أن تدار الدولة بصورة سليمة." ويواصل عبدالغفار: "وإذا ما طالب احد الآن بالغاء الدستور الاسلامى، فلن يظاهر احد فى الشوارع. وذلك، لأن الناس باتوا متبرمين من الجبهة الاسلامية القومية وقهرها؛ يكره الناس الديكتاتوريات ويرفضون كل ما يتعلق بها .وقد عانى الشيوعيون من ارتباط اسمهم بالدكتاتورية فى الاعوام ١٩٦٩-١٩٧١."

يرى عبدالغفار فى فقر السودان واعتماده على الدعم المادى من العالم العربى الاسلامى، عقبة امام حل سودانى يستعيد الاعتدال وحياد الدولة فى امور الدين. "وإذا تمكنا من تجنب ذلك، وتمكنا حتى من اقامة علاقات حسنة مع الولايات المتحدة، بمعزل عن الخليج، سوف يساعدنا ذلك فى ان نكون اكثر استقلالية فى اتخاذ قراراتنا... لن نلغى موروثنا الاسلامى والعربى، ولكن علينا أن نحدد ذلك بقدر سليم داخل اطار المجتمع السودانى."

ويعتقد مجدى احمد امين بأن الاسلام غير مؤهل للتعامل مع مشكلات العالم الحديث، وأن فشله فى ذلك سيؤدى حتماً الى حل مشكلات الهوية الدينية الراهنة فى البلاد.

"يكون نبيلاً ان نقول بأننا سوف نُبعد فكرة ربط الاسلام بالحكم، ولكن الامر لن يحل نفسه بالمنطق؛ ولكن سوف يُحل عبر الفشل. وبمجرد ان تفشل، ليس فقط بسبب استمرار الحرب، والعجز فى مجال الاقتصاد، سوف تُستَهلك تلك الطاقة، وتتضاءل الحركة الاسلامية نفسها امام المشاكل الضخمة للبلاد. وسوف يدرك الناس حينها بأن الاسلام غير مؤهل كايدولوجية وتعبير سياسى فى معالجة مشاكلهم. ومع زوال فكرة خلط الاسلام بالحكم، يمكن النظر الى الحياة بصورة اكثر واقعية؛ وتقوى بذلك قوى التصالح والتوسط."

يرى مجدى بأن المسئولية مشتركة بدرجة ما مع الحركة الشعبية لتحرير السودان، إلاّ أن الجبهة الاسلامية القومية يجب ان تتحمل القدر الاكبر من المسئولية. ويعتقد بأن حجم المأساة والمعاناة فى الجنوب يجب أن يُملى تنازلات من جانب الحركة الشعبية. "لا اعتقد بأن قرنق قد استفاد من كل الفرص التى كان يمكن قبولها. وهو مُحِق اخلاقياً لاتخاذ ذلك الموقف، ولكن فى بعض الاحيان نتمنى ألاّ تفلت فرص السلام." ومع هذا، يعترف مجدى بأنه طالما ظلت المشكلة متعلقة بازمة الهوية الوطنية، فإنه لا يتوفر لقرنق حل مقبول فيما يسمى بالفرص. "بالطبع لن يتحصل الجنوب مطلقاً على قسمته وحصته الحقيقية من الهوية الوطنية طالما لم يحسم الشمال امره. يحتاج الامر الى ثورة فلسفية وسط الشماليين لحل قضية الهوية، لكى يصلوا بعدها الى هوية تجمعهم مع الجنوب. والامر يحتاج لثورتين ليحدث ذلك." ولذلك السبب يرى مجدى أنه اجدى من الناحية العملية للجنوب أن يقبل بالاقل من اجل حل ازمة الهوية. "ما يجب أن يحدث أن يعترف الناس بأن موضوع الهوية ليس بذلك القدر من الاهمية. الاهم هو بقاؤنا كبشر؛ وإن ثمن هذه الحرب، وحجم المعاناة الانسانية التى نوقعها على المواطنين وبالتالى على انفسنا، لا يقتصر فقط على الخراب الاقتصادى، بل والنفسى، لعجزنا الدائم عن تقديم أى شئ سوى الخراب لنا والآخرين. هذا هو الواقع."

ويعتقد مجدي، بأن فكرة الهوية نفسها فى علاقتها بالشئون العامة، تعنى الالتزام بلافتات طارده، تحتضن فقط تابعيها مما يؤثر سلباً على مفهوم الامة. وهو بهذا ينصح بابعاد قضية الهوية مفضلاً مفهوم الدولة الوطنية، ويبدو انه برغم ذلك يُصَمِم اطاراً لادارة مشاكل الهوية. "نحتاج فى الاساس الى تكوين دولة ووطن على اسس تحترم كل الهويات، دون التركيز على موضوع الهوية نفسه. وبمجرد أن تركز على موضوع الهوية وتحاول أن تجعل من الاثنية والهوية عاملين مؤثرين على السياسة فسوف تجد نفسك فى وضع مشابه للبنان؛ وهذا يعنى أن يرتكز كل بناء وهيكل الدولة على الهوية. اعتقد بأن ما نود أن يحدث هو اننا يجب أن نقول "ايها الناس يمكنكم أن تختاروا لانفسكم أى هوية تودون، عرب، مسلمون أو أى شئ آخر"، يجب أن ينزوى موضوع الهوية جانباً لكى نحل اولاً مشاكلنا العاجلة." وما يجب أن يُنحى جانباً هو موضوع الهويات الداعية للفرقة المفترض وطنيتها؛ والهوية الوطنية الجديدة إما ان تكون حاضنة للجميع أو مُنَظِمة للتعايش العادل والتفاعل بين الهويات المتعددة. وهذا يختلف تماماً عن اسقاط قضية الهوية.

يتفق مالوال ليك مع النظرة القائلة بأن الوقت يجرى فى غير مصلحة التطرف الاسلامى الاصولى، بل يصب فى مصلحة التسامح والتوافق المتبادل.

"شعورى الخاص هو اننى لا اهتم بعد الآنْ إن كانت ثقافة الدينكا ستقاوم وتعيش أم لا، أو إن كان الوجود الافريقى سيبقى أم لا، أو الجانب المسيحى فى حياتى سوف يدوم أم لا. فى واقع الامر، لقد تقرر ذلك منذ عام ١٩٤٧، عندما اطلق الجنوبيون فكرة لا يمكن ايقافها الآن. ولا اهتم ايضاً إذا ما كانت نهاية الشخص الذى يناضل الآن لاصلاح حال الجنوب، يمكن أن تعنى نهاية تلك الفكرة. اعتقد بانه قد تم تسجيل هذه الاشياء. سوف تصل هذه الفكرة للجيل القادم.

وبهذا يصبح السؤال متى يمكن أن نصل لنوع من الترتيب يمكّننا من العيش فى سلام. وفى هذا الصدد اتذكر تصريحاً لساموروا ماشيل عندما قُتل زعيم حركتهم فى موزمبيق وعانوا نكسة فى مسيرتهم نحو الاستقلال، قال: "انها رفسات جاموس يموت." اميل الى الاعتقاد بأن الهيمنة الفكرية، السياسية والاقتصادية تموت حقاً.

إذا ما انتهينا من قضية فرض الامور، وسمحنا للمواطنين ليقولوا آراءهم وتحركنا نحو ترتيب ديمقراطى، سياسى تعددى، مع التوجه نحو هوية تعددية، يمكن بعدها للسودان أن يخرج من الكابوس الراهن. الكُل يُصِرّ على اتباع هويته؛ ولكنهم يواصلون تعايشهم. المسألة هى أن يُترجم ذلك الى ترتيب دستورى فى المقام الأول، وبعدها يُعاد ترتيب المؤسسات السياسية، الاقتصادية والقانونية وتُعاد صياغة تلك المؤسسات بطريقة تتفق والوضع التعددى للسودان. اعتقد بأن ذلك سوف يتحقق قريباً."

يلاحظ صدقى كبلو بأن المساواة، بخاصة أمام القانون، يجب أن تكون المبدأ الاساسى لمعادلة من هذا النوع. "حقيقة، يحتاج الناس الى المساواة فى فرص العمل، المنافسة، وفرص التعليم وما الى ذلك. يجب اتخاذ خطوات نحو دفع التنمية فى الاقاليم المهمشة. والى جانب ذلك، علينا وضع قاعدة اقتصادية متكاملة لكل السودان. واذا ما اعتمد الشماليون على بترول الجنوب، واعتمد الجنوب على منسوجات الشمال، وإذا وفر الغرب احتياجات البلاد من زيوت الطعام وهكذا، سوف نتمكن بذلك من كسر الحواجز الاقتصادية مما يُعدّ عاملاً مساعداً للهوية الوطنية."

وذلك يعنى، فيما يتعلق بقضية الهوية، بأن على الحكومة ألاّ تضع فى اعتبارها صياغة الهوية الوطنية على اسس ايديولوجية، اثنية أو دينية، ولكن عليها بدلاً عن ذلك أن تجابه أولاً المشاكل الهامة المُلّحة للبلاد مع ترك امر الهوية قضية شخصية أو خاصة. وذلك لا يعنى انتفاء مشكلة الهوية، ولكن المهم الاّ يسمح لموضوع الهوية ليصبح مشكلة، وهو ما يحدث عندما تُفرضُ هوية على اخريات. ويتمثل البديل الايجابى فى صياغة هوية وطنية ينتمى اليها جميع المواطنين؛ أو هوية يمكنها، على الاقل، احتضان الهويات الاخرى بطريقة عادلة. ولا يختلف هذا التوجه كثيراً عن الفكرة التى تدعو الى نظام جديد لا تمييز فيه على اسس عرقية، اثنية، دينية، أو ما شابه. ويُفترض، بذلك، انه وعلى اسس هذه المبادئ الرحبة، يمكن تطوير فلسفة وايديولوجية وطنية، وخلق اطار يشكل هوية وطنية شاملة، يكون العدل محورها.

التوجه العربي-الإسلامي:

رغماً عن وجهات النظر الليبرالية الطاغية، لم تتمكن الحكومات المتعاقبة، منذ سقوط نميرى من الغاء الشريعة؛ والحجة الدائمة لذلك، هى انه لا يمكن لزعيم مسلم أن يُقدِم على ذلك ويفلت من العقاب. والجدير بالاهتمام حقيقة، هو عدم تبلور قوة سياسية مُعتبرة تَعِدُ بتغيير ذلك التوجه. اضافة الى ذلك، ونظراً الى العلاقة اللصيقة بين الاسلام والعروبة فى الحركة الوطنية السودانية الحديثة، تعتبر القضايا المتعلقة بهذا الشأن اكثر تعقيداً مما تشير له الاستطلاعات. وهو السبب فى أن تكون للرأى الرافض، لمنْ تم استطلاع آرائهم، اهمية خاصة؛ لأنهم يشيرون الى الحقائق المرّة التى قد لا يقبلها اغلب المفكرين الواهمين، ناهيك عن التعبير عنها.

ربما اكثر الآراء تماسكاً ووضوحاً من بين هذه الاستطلاعات، ما ابداه الاكاديمى الاديب خالد المبارك فى دفاعه عن عروبة السودان. ولهذا نورد آراءه بقدر من التفصيل. اولاً، يركّز على طبيعة الهوية السودانية الشمالية المركّبة، ويرى أنها تجد القبول على حالها هذا. "انا شخصياً، كسودانى شمالى لا ارى ازمة هوية

اری ذاتی داخل الثقافة العربية الاسلامية. وانا فی سلام ورضا مع نفسی لا انکر حقيقة ان دمی يحتوی على عنصر افريقی زنجی أسود. واعلم بأننی لست عربياً من شاكلة السوری العربی. ولكن، لا اشكالية فی ذلك، كما يحاول البعض تصوير الأمر. لا اسهر الليالی افكر فيما إذا كنت عربياً أم افريقياً. واعتقد بانه قد حدث تمازج هائل وتداخلت كل الخصائص بطريقة جعلتنی قانعاً بأنی نتاج تمازج عديد المشارب."

ويرى خالد المبارك بأن المشكلة ليست فی التعارض بين النظرة الذاتية الشمالية والتعريف للهوية الوطنية، كما ترد فی المطلب الجنوبی الداعی لاعادة الصياغة التی تشكك فی تعريف الشماليين لذواتهم على انهم عرب:

"ومشكلتی، هی ما أراه بوجه خاص من اخواننا واخواتنا فی الجنوب، بابتعادهم عن وجهة النظر التی اتفق فيها معهم مائة فی المائة. اتفق معهم فی نظرتهم للشريعة. واتفق معهم حول عدم الوفاء بالوعود من جانب الشمال.واتفق مع ضرورة اعادة توزيع الثروة والصناعة وكل شئ. اوافق على ذلك تماماً. ولكنهم يذهبون خطوة أبعد. ويقولون لكی يتحقق السلام، على الشماليين أن يعيدوا تعريف ذواتهم. واعتقد بأن هناك مغالاة. ناضل الجنوبيون من اجل لغتهم وثقافتهم ودينهم، مسيحياً كان أو معتقدات وثنية. اقبَلُ كل ذلك عن طيب خاطر. ولكنهم يأخذون ذلك كله ثم يقولون بأنه قد تبقى شئ آخر: "يجب أن تُقِروا بألاّ علاقة لكم مع العالم العربی. ويجب أن تقولوا بأنه لا ارتباط لكم بالقضية الفلسطينية، مثلاً."

وما يتجاهله هذا الاحتجاج، هو أن مطلب الجنوب، ليس مطالبة الشماليين بالتخلی عن عروبتهم واسلامهم، انما المطلب هو عدم ابراز الاسلام والعروبة اعمدة للهوية الوطنية، والتی على اساسها تتحدد مكانة الفرد فی الحياة السياسية الاقتصادية، الاجتماعية أو الثقافية. وإن ذلك يتطلب اكثر من القبول غير المطابق لعناصر الهوية الجنوبية الاثنية الثقافية والدينية؛ بل يدعو لاعادة هيكلة شاملة للاطار الوطنی ليكون حاضناً وجامعاً فی مساواة وعدل للجميع؛ وهو ما يراه خالد المبارك نوعاً من اللامعقولية والمغالاة.

ويُعزى خالد المبارك التحول الجنوبی الى ما يراه من تحولات راهنة فی ميزان القوى الفكرية والنشاط للشمال والجنوب. "لماذا يحدث هذا؟ ان تفسيری الخاص لذلك، هو أن الامور قد تغيرت، عاليها سافلها. فی الماضی... كان المثقفون الشماليون متفوقين. تلقوا تعليماً افضل، وكان الجنوبيون "مساكين". كان المتعلمون الجنوبيون قِلّة، وكانوا "يُدارَجون" أو يَتَكرّم عليهم بعض السياسيين الشماليين. اما الآن.... هناك العديد من الجنوبيين المثقفين المبدعين المقدامين، بينما اصاب الضمور اغلبية المثقفين الشماليين أو فشلوا فی مجاراة التطورات. انقلبت موازين عام

١٩٤٧. واعتقد بأن بعض الجنوبيين يريدون نكأ الجراح بقولهم: "حان الآن الوقت لنكيل الصاع صاعين."

ووجهة نظر خالد المبارك هذه تدعو للحيرة، ولا ادرى إنْ كان ممكناً اثباتها أم لا. دعنا نفترض بأن تحليله دقيق، ويثير التساؤل عن سبب وكيفية حدوث ذلك. يمكن القبول بأنه من الممكن للمثقفين الجنوبيين اللحاق بالشماليين، اما أن تنقلب الامور فى غير مصلحة الشمال فهو قول لا يمكن تصديقه ويتطلب التوضيح؛ ويثير اسئلة على الاقل. وهل يَعرضُ الابداع الثقافى الجنوبى نفسه للشمال أم لمُحَكّمين محايدين؟ وهل يُعزى ضمورُ الشمال بسبب غياب الفرص للتطور، أم نتيجة التراخى والرضا عن النفس، بينما يتفجر الجنوب عزيمة للارتقاء بالذات كمجموعة متعثرة؟ وهل من الممكن أن تكون لعقدة التفوق، والزهو بالتاريخ العربى الأسلامى، نتائج عكسية؟ ان رأى خالد الداعى للاستفزاز، والذى لا يسنده برهان دقيق، يدعو بالحاح الى ضرورة اختباره.

وفى سؤالنا له عن الطريقة التى يفسر بها العملية التى دعّمت فيه عناصر الهوية الاسلامية العربية، وعمّا اذا كانت تلك العملية نتاج نظرة دونية للعناصر الافريقية العرقية، الثقافية والدينية، التى كانت تُعتبر قاع النظام الاجتماعى؛ وعمّا يشعر به حول حقيقة أنه يحمل مظاهر تدعو الى النظر اليه بازدراء، رد خالد المبارك على ذلك:

"إذا ما نُظِرَ الى جانب منى باحتقار فلن اقبل ذلك. أمّا اذا نَظَرتُ أنا لهذا الجانب باحتقار فإنى بذلك احتاج لعلاج نفسى. ولكنى أعتقد بأن العديدين، حتى من بين اكثر المثقفين الجنوبيين استنارة، لا يدركون درجة وعى الشماليين بالعنصر الافريقى فى ذواتهم. اعتقد بأن هناك عدم وضوح رؤية فيما يختص بهذا الموضوع. ونحن ايضاً نَعِى بُعداً آخر يجهله اخواننا الجنوبيون، وهو وعى العنصر الأسود فى البلدان العربية والاسلامية بأصلهم "الأسود". لقد كتب الجاحظ، اعظم كُتّاب العربية على مر العصور، موسوعته "فخر السودان على البيضان". وهى عن تفوق السود على البيض. وكان الجاحظ نفسه، حسب بعض المصادر، يشابه السودانى الشمالى فى [تقاطيعه] الجسمانية."

وملاحظات العالم الدبلوماسى جمال محمد أحمد حول موضوع الاحساس بالسواد وسط العرب من ذوى الاصول الافريقية، تشير الى التكامل مع المجتمع مع تمييز عنصرى مترسب أو الى تهميش يُعوّضُ عنه احياناً بالأداء الممتاز أو التباهى بالعزة، كما يعبّر عن ذلك عنوان الموسوعة المذكورة اعلاه للجاحظ. ولاحظ جمال محمد أحمد "هناك مجال شيق للبحث لم يتم تناوله بعد، وهو عن الاعداد، المستوى، المهن والمكانة الاجتماعية للافريقيين الذين عاشوا فى البلدان الناطقة باللغة العربية

حول شط العرب، عمان والبحر الاحمر. قد نحصد "بذرة التعقل"، كما يقال فى اساطير من جابوا البحار الافريقية من الصومال واكسوم ويمكن بذلك فى النهاية التوصل الى صياغة "نواة تاريخية" تصور ما قد كتبه الاغريق والرومان فى المخطوطات الشهيرة مثل "كبرا نَاجاست" الاثيوبية".

ومن مجلد آخر للجاحظ، يقتبس جمال محمد أحمد: "يقول رجل أسود غاضباً موبخاً لاصدقائه العرب ممنْ كانوا يميلون الى عدم التمييز بين السود: "لم تروا الزنوج الحقيقيين. ترون فقط الرقيق الذين يُجلبون من سواحل جومبولا، ومن وديانها داخل الادغال. هؤلاء لا نعيرهم أى اهتمام، انهم الرعاع عبيدنا." (٢٢) ويقر جمال محمد أحمد بأنه كان هناك تزاوج مختلط بالطبع، كما تشهد بذلك:

" ومنها السلالات المختلطة العديدة التى نالت مراتب مرموقة فى الحياة العامة فى فترة الاسلام الاولى. وكانت غبطة عامر بن طفيل، وهو يرى ابناء عبدالمطلب [جد النبى] العشر يطوفون حول الاماكن المقدسة لقريش بمكة، تعبيراً عن ذلك قادوا مجابهة مد العقيدة الجديدة عند ظهورها، واصفاً اياهم مفتخراً "بالجمال السوداء الضخمة، يمكنهم وحدهم حماية بيت الآلهة" ضد تغول المسلمين. "كانوا اشداء سوداً" ويواصل سرده. وتُحكى روايات أخرى عن عائلة "ابوطالب" -المدافع الأول عن النبى ضد اعدائه، ووالد الخليفة على- الذى حال كبرياؤه دون اعتناق الاسلام، برغم تعاطفه واعجابه غير المحدود بابن اخيه."(٢٣)

وكما بينا سابقاً بأن الاسلام طوّر ودفع الى الامام بقضية العدل والتمازج عبر تعاليم النبى التى اعلن فيها: "ابن المرأة البيضاء ليس افضل من ابن المرأة السوداء، ايهما اشد مخافة لله هو الافضل،" وقوله "لا فضل لعربى على اعجمى إلاّ بالتقوى،"(٢٤)

ولكن، بالطبع، فإن وقائع الماضى، وقطعاً، حقائق اليوم تكشف عن فجوة واسعة بين المُثُل المفترضة فى الاسلام، أو الاديان جميعها، وبين الطبقية القائمة على العرق، الدين والثقافة. فى اطار السودان الشمالى، على الاقل، ترتبط العروبة كمفهوم اثنى، بالاسلام واللغة العربية بطريقة لا فكاك منها؛ وكما يشير خالد المبارك، بأنها عميقة ومُعززة فى احاسيس من ينتسبون لها، رغماً عن الاختلاف فى التقاطيع الافريقية.

ويلى خالد المبارك فى الدفاع عن الهوية العربية الاسلامية الصحفى طه النعمان. فهو، يقر اولاً بأنه يمكن ان تكون لمشكلات الهوية فى السودان "تداعيات محتملة تؤثر على امور كالزواج بسبب العنصرية فى الشمال. كل هذه القبائل تحمل مشاعر عنصرية." ولكن عنصريتهم، كما يرى، قبلية لا تقوم على العروبة. وبالتالى يعارض النعمان وجود ازمة هوية وطنية قائمة على النزاع بين العروبة والافريقية فى

السودان. ويُرجِع كل الجدل حول هذا الموضوع لتأثير التوجه الايديولوجي للحركة الشعبية لتحرير السودان. "اعتقد بأن موضوع الهوية لا يمكن تقريره بالثورات أو الاجتماعات، ويتحدد فقط عبر التطور التاريخي. وينبع الطرح الراهن للموضوع والحوارات حول الهوية من النمو الحديث نسبياً لحركة ثورية مسلحة فى الجنوب، كانت نفسها نتاجاً ورد فعل لظهور حركة راديكالية شمالية تمثلها الجبهة الاسلامية القومية التى اختارت اطروحاتها الاسلامية على انها العوامل الاكثر اهمية للهوية السودانية."

وتبدأ وجهات نظره حول نزاع الهويات هذا بنظرة ليبرالية علمانية مُضَلِلة: "إن اهم النقاط الواجب التركيز عليها فى هذا الموضوع هو التسامح والقبول: التسامح العرقى والاثنى، والصياغة الدستورية للتعاون العربى-الافريقى بين كل المجموعات المختلفة فى البلاد لضمان الحقوق المتكافئة للجميع. بالاضافة الى ذلك، علينا الابتعاد عن الدولة الدينية حتى نتفادى تصعيد خلافاتنا ونزاعنا." الى جانب ذلك، اشار النعمان للدور الحيوى للاسلام فى الهوية السودانية الشمالية، الذى لا يمكن للسلطات الحاكمة الشمالية التنصل منه: "لا اعتقد أنه من الممكن التخلى عن الهوية الاسلامية والثقافة العربية المكتسبة؛ يبدو ذلك كمنْ ينسلخ من جلده. واستعمل أبيل ألير الزعيم السياسى الجنوبى المرموق تعبيراً مجازياً مشابها "الاسلام... جلدهم. ويقولون بأنهم بالطبع لا يقبلون سلخ جلودهم، ويبدو بأن ذلك يُعدّ ثمناً باهظاً يدفعونه مقابل اقامة امة واحدة."(٢٥)

يرى ملوال ليك بأن المقاومة الجنوبية وتأكيد الهوية الافريقية المسيحية المنافسة، يشكلان مصدر قلق وخوف فى الشمال، يفرز شعوراً دفاعياً مبالغاً فيه ضد الارهاب العربى الاسلامى. ولكن، وكما يرى ملوال لا بد من المساومة، أو المخاطرة بانهيار البلاد: "يخشى التقليديون، واعنى الطائفية، و"الاخوان المسلمون" وآخرون ممنْ يحملون توجهات مماثلة، من امرين: الحكم المدنى العلمانى، ومقدرة المجموعات المهمشة فى تنظيم نفسها. يبدو أن الجنوب يمثل معارضة للعروبة مدافعاً عن الحكم المدنى، الذى يقلّص من سلطتهم. لا يودون قبول فكرة المساواة، ولكن ثمن ذلك استمرار عدم الاستقرار. وبذلك يجب عليهم قبول اعادة تشكيل مراكز السلطة."

ويعتقد ملوال ليك بأن موقف المتشددين لا يمكن الحفاظ والابقاء عليه على المدى البعيد، لأن قوة دفع التطور التاريخى، وعملية العزل، سوف توفران لحركة المقاومة الجنوبية الفرصة لاعادة صياغة مستقبل البلاد: "وادراكاً لواقع الاحوال فى السودان وحجم القوى التى تناهضهم، لم يبق امام الاصوليين سوى الاستسلام أو الاطاحة بهم، أو أن تتمزق البلاد. واصبحت الخيارات محدودة جداً الآن. لقد جرّبنا الحكم العسكرى وفشل، واختبرنا الاحزاب السياسية ثلاث مرات وفشلت. وبهذا

كانت المجموعة الوحيدة المتبقية فى الشمال هى "الأخوان المسلمون".... ربما يتفق الناس الآن على اعطاء الفرصة لهؤلاء الافريقيين المسيحيين. ويمكن للعديد من الناس أن يتجمعوا ايضاً لضرب قرنق. وهذا هو عين السبب الذى يدفعنا الى القول بأنه اذا لم نتمكن من الوصول الى نظام يشلمنا جميعاً على قدم المساواة، فان السودان مكتوب عليه الدمار."

في دراسة حديثة كشف عبدالوهاب الافندى، الاكاديمى عضو الجبهة القومية الاسلامية، بأنهم (الاخوان المسلمون) فى وقت ما فكروا فى امر تقسيم السودان؛ ورأوا فى ذلك مخرجاً من معضلة الانقسام الموروثة للحكومة الاسلامية، وسَبيلاً للتغلب على العقبات التى قد تفرضها الوحدة العادلة على الاطروحات الاسلامية للاخوة المسلمين. "برزت وجهة نظر تدعو لانفصال الجنوب؛ لأن مطالب الجنوب تبدو بأنها قد اصبحت العقبة الرئيسية امام اقامة نظام اسلامى فى السودان؛ بينما دعت وجهة النظر المعارضة، التى انتصرت فى النهاية، الى المجابهة المباشرة للمشكلة. وإذا ما أُريد للدولة السودانية الاسلامية أن تصبح قلعة للاسلام فى افريقيا، عليها اذن قبول التحدى بتكييف موقفها للتعامل مع الاقلية غير المسلمة."(٢٦)

وفشلت هذه الرؤية فى ادراك أن الجنوب ينظر الى موضوع الاسلام ليس كشأن دينى بحت، بل يرتبط بالهيمنة العربية الاسلامية فى السودان. والادعاءات بأن المسلمين يشكلون الاغلبية، تعارضها، ادعاءات الاغلبية للافريقيين أو للمجموعات غير العربية. واذا ما اكدّت المجموعات غير العربية على وجودها، يكون عليها توفيق اوضاعها مع الاقلية العربية. ولكن وبما أن تلك الاقلية هى المسيطرة، يبرز سؤال عمّا إذا كانت ستقبل احتضانها كأقلية: ومن هذا المنطلق، يظّل موضوع الانفصال الذى يُطرح فى بعض الاحيان خياراً، ربما يُفضّله الاصوليون على التهديد بالرفض أو التبخيس. حقيقة، لقد ورد بأن الجنرال عمر البشير، رئيس النظام الحالى، قد ادلى بتصريحات، أُنكرت فيما بعد، يتبنى فيها انفصال الجنوب. وما ادلى به، هو أن حكومته تريد وضع حدٍ للحرب، وانها على استعداد للنظر فى أى حل يقبله الجنوب، حتى ولو ادى ذلك الى الانفصال. ولمّا كان الموقف المعلن للحركة الشعبية لتحرير السودان يرفض الانفصال، الذى لا تؤيده أى قوة سياسية فى الشمال، فقد اصبحت الحكومة مُجبّرة سياسياً لانكار أى ميول انفصالية؛ واعلنت فى المقابل الفدرالية كمعادلة للتعايش. وبالرغم من عدم وجود نزاع بين الاطراف المتصارعة حول الفيدرالية المقترحة، فانها لم تناقش رسمياً ولم يتم اتخاذ أى خطوات فى اتجاهها. ولم يُرفض الاطار الذى اقترحته الحكومة لانه مفروض من جانب واحد فحسب، بل لأنه كان شكلاً من الحكم الذاتى اخطأوا فى تسميته بالفدرالية.(٢٧) الى جانب ذلك، يُنظر للاطار الفدرالى على أنه اسلامى، وأن الشريعة سوف تستمر قانوناً للبلاد، مع حق الولايات فى الخروج عن ذلك، اذا ما

لزم الامر. ويمكن للاقليات تطبيق قوانين مجتمعاتها أو تقاليدها العقائدية فقط فى المسائل الشخصية، مما يعد رجوعاً عن الوضع الذى ظل سائداً منذ الحكم الثنائى.

يرى خالد المبارك مدخلاً لاستيعاب التنوع حول فكرة فضفاضة للوحدة بين الشمال والجنوب، مهما كان مُسمى هذا الترتيب. يبدأ أولاً بتعريف الشمال بشكل شامل: "عندما اتكلم عن الشمال أَضُم الغرب والشرق لأن غالبية رجال الدين فى وسط وشمال السودان ينحدرون حقيقة من الغرب وأن اسلامهم أكثر صرامة من اسلامنا فى الشمال. ولهذا فإن أى حديث حول امكانية إنفصال الغرب للالتقاء مع الجنوب فى محتوى افريقى يُعدّ ضرباً من احلام اليقظة. وعند الشدائد، يبدى سكان غرب السودان عزيمة أقوى دفاعاً عن اسلامهم، مقارنة بالاجزاء الاخرى من السودان."

ولكى يتم الاستيعاب للتنوع واحتضانه يرى خالد المبارك تفويض السلطة فى الشئون الداخلية والخارجية، "وكمثال، إذا لم يرغب الجنوب فى اقامة أية علاقات مع جامعة الدول العربية، يجب السماح له بذلك، كما يجب السماح لأى اقليم آخر يختار ذلك."

وعندما سُئل عن الكيفية التى يتم بها التنسيق بين المفاهيم القانونية المتبعة للسيادة، والتى تقع السياسة الخارجية فيها ضمن اختصاصات الحكومة المركزية أو الفدرالية، اجاب خالد المبارك "انا لست متأكداً، ولست قانونياً. ولكنى اعتقد بأنه عند التحضير للمؤتمر الدستورى على الناس طرح مثل هذه القضايا. يجب أن يتفق الفقهاء القانونيون على صيغة، حتى وإنْ لم يكن هناك نموذج لنظام شبيه فى العالم لاتباعه. وعلى كل، لقد سبق وعشنا تجربة الحكم الثنائى الذى كان فريداً من نوعه فى العالم. ويمكننا أن نصوغ نظاماً من واقع تعايشنا الخاص."

ويذهب خالد المبارك الى ابعد من ذلك ليوافق على الانفصال إذا لم تجد الترتيبات من اجل التعايش المتبادل القبول. "وفى التحليل النهائى، فاذا ما قالوا بأنهم لا يريدون بلداً واحداً، فإنه ليس فى القرآن أو الانجيل أو خلافهما ما يفيد بأن على السودان أن يبقى قطراً واحداً. يجب أن تكون الوحدة طوعية، وقائمة على رضا وقبول الاطراف الاخرى المكَوِّنة للبلاد، وأنه من خلال هذه الوحدة يتم التعبير عن هوياتهم لا قهرها."

تلك هى وجهات النظر والنماذج المتنافسة حول موضوع الهوية التى تواجه تحديات بناء الأمة فى السودان. ما هى الخيارات أمام السودان؟ وكما خلص الاكاديمى كمال عثمان صالح: "إن غياب التقدم فى السودان خلال المرحلة ١٩٨٥-١٩٨٩، يشير الى أنه من المستحيل خلق نظام حكم فعّال، ناهيك عن استمراريته، فى أمة منقسمة بعمق وغير متجانسة، وتقوم احزابها السياسية فى

الاساس على توجهات طائفية، اثنية واقليمية."(٢٨)

وتوصل عبدالوهاب الافندى الى نفس الاستنتاج "يصبح من غير المحتمل فى مثل هذه الاوضاع أن يتم ارضاء وتحقيق المطالب المتنازع عليها بين المعسكرين الرئيسيين فى دولة واحدة. وربما يكون الحل الوحيد فى قيام دولة -متعددة للحفاظ على ما تبقى من واحة الوطن الحبيب، ويمكن أن يكون البديل سراب "قطر موحّد"، كأمثلة لبنان وقبرص الباهظة الثمن."(٤٩)

هناك مدخل لسياسة بديلة تتأسس على تحليل الاتجاه الاستيعابى فى الشمال، والمقاومة فى الجنوب، وتداعياتهما على العلاقات الخارجية مع السعى لهوية مشتركة؛ على أن يُقِرّ هذا البديل ويعترف بأن المفاهيم الراهنة للهوية لدى الجانبين تقوم على العرق، الدين والثقافة، وأن البلاد منقسمة على هذه الأرضيات، وبأن الوحدة تتحقق فقط باعادة صياغة الافكار الاساسية حول طبيعة الوطن -هويته- بطريقة تستوعب واقع وحقائق التركيبة السودانية على اسس عادلة. ويبقى السؤال؛ ما إذا كان ذلك ممكناً، دون اجابة.

أبعـــاد التصـــورات:

تشير النظرة الفاحصة لوجهات النظر السودانية حول ازمة الهوية الوطنية، بأن القضية اصبحت تحظى بالاعتراف الواسع، وتوضع باستمرار ضمن أجندة الحوار والمفاوضات أو المؤتمرات الدستورية المقترحة، وما زال الحوار الواسع والجدل حول ازمة الهوية يدور وسط السودانيين من شماليين وجنوبيين على حد سواء.

فيما يتعلق بالعوامل المحددة للهوية، تردد معظم الشماليين فى الاستطلاع اعلاه، فى اعطاء أى اسس عرقية للعروبة، ولكنهم يعترفون بأن هناك ظلالاً بيولوجية خفية فى النظرات الذاتية للناس. ويعترفون حتي بوجود شئ من العنصرية فى هذه النظرات، التى يدينونها ليس فقط لأنها خطأ اخلاقى، بل لانها لا تقوم على اسس علمية. ذكر العديد منهم التجارب السلبية لرفض أو انكار هويتهم العربية فى العالم العربى. ويكاد جميعهم يتفقون على الدعوة لمفهوم جامع للهوية يكون اوسع تمثيلاً للتنوع السودانى، ولكن مع مَيلٍ مُبرر نحو الثقافة واللغة العربية اساساً لبناء نموذج لهوية وطنية سودانية. يظل دور الدين فى الشئون العامة امراً حساساً وداعياً للفرقة. وأبدى اغلب منْ سئلوا، اتجاهاً ليبرالياً ظاهرياً تجاه الموضوع على الاقل. وعلى هذا، يظل الافصاح العلنى عن الموقف الليبرالى تجاه موضوع الدين مشكلة، خاصة للسياسيين.

وفى ردهم على السؤال الحاسم حول ما إذا كانت البلاد تعانى من ازمة هوية أم لا، اعترف البعض بأن هناك ازمة تثير اهتمامهم، بينما يدعى البعض بأن لا

وجود لها وبأن الموضوع من صنع المثقفين، ولا يجد الاهتمام لدى رجل الشارع السودانى. ويهوّل بعض الجنوبيين الأمر بالقول بأن النزاع الشمالى الجنوبى لا يُعدّ نتاجاً لعدم ادراك الناس لذواتهم، ولكنه نتاج لهيمنة طرف على الآخر، ويرون ذلك على أنه شأن سياسى وليس ازمة هوية. وعلى كل، يميل من يدّعون بعدم وجود ازمة، الى تجميع وخلط عوامل عديدة بطريقة تنشر الضبابية وتعقد المواضيع. وبانقشاع الضباب، يكشفون هم انفسهم عن وعى تام بالأزمة، ولكنه يمس مشاعر حساسة يمكن نكرانها بسهوله، اكثر من مواجهتها.

والحقيقة، أن معظم السودانيين غير منشغلين بتحليل هوياتهم أو الطريقة التى تؤثر بها هذه الهويات على مكانتهم فى المجتمع. ولكن، وحتى فيما يتعلق بهذا الأمر، يجب التفريق بين الشمال والجنوب، لأنه وبينما يمكن ألاّ يهتم الشماليون العاديون بهذه القضية، لأنها لا تؤثر سلباً على مكانتهم فى المجتمع العربى الاسلامى، يدرك الجنوبيون العاديون بوضوح بأن هويتهم الافريقية غير العربية وغير المسلمة فى البيئة العربية الاسلامية فى السودان، تشكل قطعاً سبباً لوضعيتهم المتضررة. تخلى بعض الافراد من الجنوب عن هوياتهم غير العربية وغير الاسلامية، وكيفوا انفسهم على البيئة الجديدة، ليحصلوا على الراحة النسبية داخل الاطار الشمالى، مع قبولهم بوضع اقل شأناً. ولكن يقاوم معظم الجنوبيين الاستيعاب السياسى، حتى بعد اعتناقهم الاسلام، وطلاقتهم فى اللغة العربية وتشربهم بحماس لعادات وتقاليد الثقافة العربية. ومع كل ذلك التكيّف لا يمكن قبولهم على انهم عرب بصورة كاملة. ويمكن أن يُعزى ذلك الى عامل الاصول العرقية فى تحديد الهوية. ولا يكفى الاستيعاب الثقافى، ولا اعتناق الاسلام، رغم اهميتهما، ليصبح الفرد عربياً، ناهيك عن الانتماء الى زمرة ذوى الدم الصافى النبيل.

لا يمكن للفرد أن يجادل بصورة جازمة بأن الشماليين لا يهتمون بوعى بقضايا تتعلق بأمر هويتهم على ضوء الفجوة الواضحة بين نظرتهم الذاتية والحقائق المجافية التى تُوضّح لهم باستمرار فى الداخل والخارج. بالطبع، يمكن ألاّ يدركوا أزمة الهوية على المستوى الشخصى أو الوطنى، ولكنهم يعون ويعتزون بعروبتهم ودينهم الاسلامى، مما يمنحهم احساساً عميقاً بالتفوق النسبى الشخصى والجماعى على أقرانهم من غير العرب وغير المسلمين؛ وهى الحقيقة التى تولّد العداوة والرفض عند غير العرب من السكان. ولكن الأسوأ، هو انهم اصبحوا اكثر ادراكاً بأن ما يعتقدونه عن ذواتهم، وما يبدون عليه حقيقة، وما يعتقده الآخرون عنهم، يُعبّر عن مفاهيم متباينة جداً.

— ويتعلق العامل الآخر فى الجدل حول السؤال، عمّا إذا كان الشمالى العادى مُصمماً على فرض هويته العربية الاسلامية على الجنوب. ويجب الاعتراف هنا بأنه

وبرغم المشاعر العنصرية والشوفينية، لا يبدى الشماليون السودانيون بشكل عام اهتماماً بتشكيل البلاد على صورتهم أو بفرض دينهم وثقافتهم على السكان من غير العرب وغير المسلمين فى الجنوب وفى مناطق اخرى. انهم اعضاء الصفوة الحاكمة من يدفعون الى اعلا ويدعون بنشاط للاطروحات العربية الاسلامية. ومع ذلك، يبدو أن الاستجابة الشعبية العامة تشير الى تبنى الهدف ودعم أى وسائل تُتخذ كما لو كانت اموراً مقدسة. والأمر الحاسم فى هذا الصدد، على كل، لا يتعلق باهتمام الفرد الشمالى العادى، بل يتعلق بسياسات الحكومة، والطريقة التى تستغل بها المشاعر العرقية، الثقافية والدينية المتعلقة بالهوية، وتأثير ذلك بشكل عام على البلاد جميعها. ولهذا لا يمكن الدفع بأن الهوية ليست بالأمر الذى لا يُشغِل بال الشعب السودانى، وعليه لا يجب أن تكون موضوعاً للحوار حول السياسات.

وهناك ايضاً من يستغلون التعريف الثقافى للعروبة، ليدفعوا بعدم وجود ازمة هوية لأن عروبة الشمال لا تتضمن تبايناً عرقياً، وبأن الاختلاف مع غير العرب يُعَدّ امراً ثقافياً، ولهذا فالاختلاف ليس بذلك القدر من العمق ليوصف "بالازمة". ولا يُقلل هذا النوع من الحجج من أهمية التباين الثقافى أو فرض ثقافة على اخريات فحسب، بل يعنى ضمناً بأنه ولعدم وجود اسس موضوعية للتباين العرقى، لايمكن أن يظهر موضوعياً الوعى العرقى الذاتى والتحامل العنصرى. وتُرفض بذلك العوامل الداعية للمشاعر العرقية، رغم عدم سندها بدليل موضوعى، على انها غير ذات اهمية. وما يجب أن يقوله هؤلاء، انه لا توجد اسس للتفريق العرقى فى السودان، وعليه فلا مكان للتحامل العنصرى، وبالتالى يمكن النظر الى الهوية الوطنية على انها غير عرقية. ولكن، بالطبع، حتى هذه الجهة، بينما تُبعد العرق كعامل فى رؤيتها للهوية الوطنية، فانها لا تدعو الى فرض المفهوم الثقافى للعروبة كعامل يهيمن على تعريف المفهوم الشامل للهوية الوطنية للسودان.

وهناك عامل يرتبط بهذا الحوار، وهو التأكيد الغامض العام بأن الهوية لا تمثل اشكالاً، ولكن ما يُقصد من ذلك، هو عدم السماح لها لتصبح قضية. والاهتمام وراء هذا الجانب من التفكير هو أن رموز الهوية كالعرق، الاثنية، القبيلة، الثقافة والدين تُستَغل بواسطة الصفوة السياسية، وبأن عناصر الهوية هذه لا تشكل اهتماماً واعياً لدى عامة الناس، وعليه لا يجب طرحها كقضايا للحوار، لأن ذلك سوف يضفى عليها وزناً وشرعية فى غير مكانها. لهذا المنحى من التفكير مقاصد حسنة، ولكن غموضه يميل الى تقويض هدفه. يجب وضع حد فاصل وواضح بين هذين الموضوعين المتضاربين داخل هذه الحجة وفرزهما. إنه لأمر قائم بذاته، أن تدفع بأن بعض العوامل المعينة المُحددة للهوية لا يجب اعتبارها ذات علاقة بالشأن العام، ولكنه أمر مختلف تماماً، أن تقول بأنه لا علاقة لها على الاطلاق. يُعتبر احدهما تقديراً للاهمية، أما الآخر فهو اقرار لحقيقة. والذين يثيرون هذه القضية يجب

عليهم، حقيقةً، توضيح الحجة الثلاثية المترابطة وهى: أولاً، إن السودانيين العاديين، برغم مشاعر الكبرياء والعزة بهوياتهم، لا يحفلون بفرض هويتهم العرقية، الاثنية والدينية على البلاد؛ وثانياً، إن الصفوة السياسية تهتم بذلك فى واقع الأمر وتستغل المشاعر العربية-الاسلامية، أو الافريقية-الوثنية-المسيحية؛ وثالثاً، يجب اسقاط عوامل الهوية الداعية للفرقة هذه من اجندة السياسة العامة.

واخيراً، هناك شعور بأن الحوار حول الهوية يصرف النظر عن الموضوع الحقيقى -اقتسام السلطة؛ ويؤدى الى تلطيف المواجهة السياسية، مما يعنى تأجيل حلها لأن ازمة الهوية لا يمكن حلها فوراً، ولا يمكن التعامل معها الاّ من خلال تصور طويل المدى. وما يفوت على هؤلاء، أنه لا تناقض بين الاعتراف بعامل الهوية واعطاء الاسبقية لبُعد السلطة. ويشير تاريخ الاستعراب والاسلمة الى تداخل عوامل السلطة، الدين وتوزيع الثروة. حاز العرب عبر وضعهم المتفوق فى مجالات السلطة، الدين والثروة على الاحترام وصلات القربى مع العائلات المرموقة، ولذلك تدّعم وضعهم بشكل عام فى المجتمع. والسُلطة بهذا تعدّ امراً حاسماً فى تحديد قضايا الهوية والدافع الى صياغة الهويات بمرونة. وإذا ما تمت اعادة هيكلة اطار السلطة، لصالح مفهوم "السودانوية" المشذّبة من رموز الهوية الداعية للتفرقة، يُصبح من الموثوق فيه، توقّع حصول المفهوم المقترح الجديد للهوية السودانية، على الاهتمام والتأييد الفورى، اساساً للانتماء الجماعى. وحقيقةً، تحققَ بعض من هذه الرؤية فى المرحلة الاولى من نظام نميرى بتطبيق اتفاقية اديس ابابا. فجّر الاخلال بذلك التوازن الدقيق، لمصلحة الاطروحات العربية الاسلامية، فجر النزاع بالعودة للسلاح فى الصراع من اجل السلطة، ولكن هذه المرة فى الوسط.

نسبة لدور السلطة الحاسم فى تشكيل الهويات، تُعدّ موازنات القوى العسكرية فى الحرب الاهلية عوامل هامة لذاتها فى احتمالات اعادة صياغة الهوية الوطنية. ظل الجنوب يقاتل قرابة اربعة عقود واصبح قوياً عسكرياً بمرور الزمن، مما اعطى وزناً وثقة للهوية التى يقاتل من اجلها. ومع تصاعد القوة والثقة فى الجنوب، ظهر احترام متزايد من الشمال. وشجعت الشكوك حول نجاح الشمال، فى فرض اطروحاته على الأمة بأى قدر، على اعادة تقييم الوضع القائم والافكار السائدة للهوية التى افرزت النزاع. ولكن وبنفس القدر، فإن احتمالات اعادة هيكلة السلطة واعادة صياغة الهوية الوطنية تهدد مصالح المنتفعين من الوضع القائم، مما يدفعهم بقوة لحشد قواهم فى اتجاه خطوط الهوية الراهنة، عاملين بذلك على استقطاب الأمة.

بينما يُعتبر تشكيل هوية مشتركة فاعلة، عملية طويلة ودقيقة، فليس هناك تناقض بين دور السلطة فى الاسراع بالتغيير وبين الحاجة الى التعامل مع قضية

الهوية داخل اطار زمني مرن -مباشر، متوسط، أو طويل المدى. ويتمثل الهدف النهائي في تهيئة الظروف التي تضمن احترام الكرامة الانسانية في مجتمع حر تسوده العدالة والمساواة دونما تمييز عرقي، اثني، ديني، أو جنسي. يدعو طرفا النزاع لهذه المبادئ، برغم الاستقطاب بينهما في التفسير والتطبيق. فمن جانب، تدعو الحركة الشعبية لتحرير السودان للاطروحات المدنية العلمانية، وفي الجانب الآخر، يجاهد النظام العسكري الحاكم للجبهة الاسلامية القومية من اجل اقامة دولة اسلامية. وتشكل هيمنة الاصولية والبعث الاسلامي معضلة في السياق الحديث. والرأي الغالب، رغم عدم اجماع من تم استطلاع آرائهم من شماليين وجنوبيين، يميل الى تفضيل فصل الدين عن الدولة. وحكماً على التوجهات السياسية، على كل، يبدو أن موقف هؤلاء يعتبر احتجاجاً، لأن القوى المهيمنة سياسياً أما أن تكون حقيقة مؤمنة بالاطروحات الاسلامية أو تخشى المخاطرة بالمعارضة السافرة.

في مثل هذه الظروف، يبدو ان كلاً من وجهتي النظر المتعارضتين مشروعة بنفس القدر تقريباً. لا يحق لغير المسلمين مطالبة المسلمين بالتخلي عما يعتقدونه من امور دينهم، المتمثلة في تطبيق "الشريعة" على اوجه حياتهم الخاصة والعامة. وبنفس القدر، فإن المجتمع المسلم لا يمكن أن يتوقع قبول غير المسلمين النظام الاسلامي، الذي يحتم عليهم أن يكونو تابعين. ولتفادي فرض الامر بالقوة، فإن السبيل الوحيد لحل المعضلة هو ابتداع نظام للتعايش المتبادل داخل اطار وحدة اسمية أو قبول الانفصال التام.

الفصل الثاني عشر

خلاصة الرؤى

ظل السودان يرزح تحت دمار حرب اهلية، بين الشمال العربي المسلم والجنوب الافريقي-الوثني-المسيحي، ما يقارب الاربعة عقود من الزمن، فصلت بينها عشر سنوات من السلم، الذى حقق قدراً من الانفراج ووفر دروساً مفيدة عما يمكن انجازه فى زمن السلم. يُعترف الآن، بصورة واسعة، بأن ازمة الهوية الوطنية المستعصية تمثل جوهر هذا النزاع. وللاجابات على السؤال الحاسم، إنْ كان السودان عربياً أم افريقياً، تداعيات خطيرة تتعلق باقتسام السلطة، وتوزيع الموارد وفرص المشاركة.

يبدو أن المواقف تأخذ فى التشدد والتصلب، بينما تواصل البلاد فى نزيف خطير مدمر. وفقد الارواح بسبب النزاع، والمجاعات الناتجة عنه، قد طال اعداداً هائلة. وفى ذات الوقت، انزل عدم الاستقرار الذى افرزه الوضع السياسى المتردى والانهيار الاقتصادى التام، انزل الخراب والدمار بالبلاد. فى مثل هذه الظروف، يصبح واجب العلماء والمراقبين المقدم المساهمة فى البحث عن السلام بتوضيح قضايا السياسة المتعلقة بالنزاع والخيارات المتاحة.

التحدى:

تنبع ازمة الهوية الوطنية فى السودان، من حقيقة أن السودانيين الشماليين العرب -المهيمنين سياسياً واقتصادياً، رغم انهم ينحدرون من تلاقح عربى-افريقى، ويشكّلون الاقلية بالنسبة لمجموع سكان البلاد -يرون انفسهم عرباً فى المقام الاول، يتبرأون من العنصر الافريقى فيهم، ويسعون الى فرض هويتهم على كل ارجاء البلاد، ليشمل المجموعات غير العربية المحلية فى الشمال، وكل سكان الجنوب، الذين يشكلون معاً فى مجموعهم الأغلبية القومية الساحقة. ولهذا تسعى الاقلية العربية الحاكمة لتعريف الشخصية الوطنية على اسس توجهات نظرتها الذاتية، التى تُعبّر نفسُها عن تحريف وتشويه لهويتها المركّبة الناتجه عن عرق عربى-افريقى مختلط؛ ويبدو عنصرها الافريقى اكثر سفوراً برغم الحرص الشديد على انكاره.

واعتماداً على تصورات ذاتية داخلية، يرى السودانيون العرب المهيمنون على

البلاد امتداد عالمهم عبر المسارات العربية الاسلامية، بينما تمثل الصلة الافريقية لهم مجرد وجود جغرافي وديبلوماسية اقليمية، خالية من أي مشاعر وطنية كالتي تربطهم بالعالم العربي الاسلامي. وكلما تصاعد التحدي لتلك النظرة القومية العربية الاسلامية، أو حتى إذا ما ثار التساؤل حولها من جانب الاغلبية غير العربية، كلما ازداد الاصرار على تأكيدها بقوة وقهر في البلاد، مع دعم معنوي ومادي من العالم العربي الاسلامي. ويعدّ انتهاج الحكم الاسلامي في السودان ذروة لهذه العملية المتصاعدة من تأكيد الذات الدفاعي، والتي اضحت مهيمنة بصورة متفاقمة وعنيفة.

في اختلاف واضح عن الشمال، يرى الجنوبيون انفسهم دون أي غموض أو لبس افريقيين عرقياً وثقافياً مع مؤثرات غربية تعكسها المسيحية والعلمانية، كعناصر مكتسبة جديدة لهوية حديثة توفر اسس الوحدة الجنوبية لبناء الوطن. وكما تم استغلال العروبة والاسلام لتوحيد المجموعات القبلية في الشمال، فقد اصبح المفهوم الواسع للافريقية، مع ما تم تبنيه من عناصر الثقافة الغربية، المرتكز الاساسي والسند للدفاع ضد فرض الهوية العربية الاسلامية على البلاد. وفي هذا السياق، وبالرغم من وجود جوانب حيوية اخرى هامة حول الانقسام الشمالي الجنوبي، تمثل الحرب الاهلية بين الشمال والجنوب، في الاساس، نزاع هويات يحدد مكانة الفرد في المجتمع، ويوفر الاساس لتخصيص وتوزيع السلطة والثروة. وفي حرب الهويات هذه، انضمت مجموعات غير عربية، تقيم على الحدود الشمالية-الجنوبية، انضمت للجنوب برغم اسلامها، ومن بينها مجموعة النوبة في جنوب كردفان، والانقسنا في جنوب النيل الأزرق. والواضح، أن ذلك لا يجعل الحرب مجرد مقاومة لفرض الاسلام، بل ايضاً صراعاً عرقياً أو اثنياً ضد هيمنة اناس يدعون بأنهم عرب عرقياً وثقافياً؛ يتفوقون على الافريقيين السود، ولا ينتمون اليهم.

الفترة الوحيدة التي تقارب فيها السودانيون -في الشمال والجنوب من بعضهما، مع القبول والاحترام المتبادل، ليس كقوم أو مجتمع واحد، ولكن كمجموعات متباينة عرقياً، اثنياً ودينياً، وتمكنوا خلالها من التعايش في قطر موحّد مدعمين لهوية وطنية، كانت فترة العشرة اعوام لاتفاقية اديس ابابا (١٩٧٢-١٩٨٣)؛ عندما ساد سلام واستقرار نسبي. وحتى خلال تلك الفترة، قلّص الحكم الذاتي الاقليمي دور الجنوبيين ونفوذهم في الحكومة المركزية، مما ادى الى خضوع واعتماد الجنوب والهوية الافريقية على الشمال وهويته العربية الاسلامية. وقد تجلى ذلك الخضوع في النهاية في الطريقة التي خرقت بها الحكومة المركزية الاتفاقية من جانب واحد؛ وبتحديد اكثر الغاها الرئيس نميري، بفرض الشريعة على كل البلاد في سبتمبر ١٩٨٣.

يمكن تلخيص التحدي، الذي يواجه السودانيين عامة والزعامة بشكل خاص

حول موضوع ازمة الهوية الوطنية، فى حجج متتابعة. تمتد جذور كل السودانيين العرقية الأولية الى القبائل الافريقية السوداء، ويبدو ذلك واضحاً فى لون بشرتهم. فى الشمال، ظل الموروث الجينى الافريقى فى اغلبه مختلطاً، بالتناسل بين الذكور العرب من التجار الوافدين والسكان المحليين؛ وانتمى الابناء الى آبائهم العرب حسب تقليد النسب العربى. وادى ذلك التمازج الى ظهور تباين فى لون البشرة تراوح فى ظلاله من النموذج العربى المحترم حتى تنوع النمط الأفريقى الأسود المتدنى. ونتيجة للطبقية العرقية خلف هذه الانماط سونية، افرز الاستيعاب للثقافة العربية فى الشمال مُعتقَداً ذاتياً يُنكِر أو يقبر بمتعاض الاصل الوراثى الافريقى الاولى، برغم الدليل الواضح الذى يدحض ذلك الاعتقاد.

وبمنح الحكم الذاتى للجنوب والاعتراف بهويته غير العربية، كعنصر هام فى هوية البلاد، خففت اتفاقية اديس ابابا ١٩٧٢ من حدة الانكار للافريقية. وكان ذلك التنازل المحدود، على كل، مفروضاً بالموقف فى الجنوب، ولم يكن اعترافاً صادقاً وحقيقياً بالحقائق فى الشمال، مما يفسر خرق الاتفاقية بانتقام، مع الاصرار على الهوية العربية الاسلامية، التى فرضت الشريعة على البلاد، ثم ادت الى سيطرة الحكومة الاسلامية العسكرية الراهنة.

الحجة الثانية تقول، بأنه ما زالت هناك حقيقة لم يتم بحثها عن الهوية السودانية، وهى التركيبة العرقية، الاثنية، والثقافية للبلاد، التى تعكس عناصر التكامل والتنوع. وبالرغم من انها كانت مواراة خلف تصورات الهوية السائدة؛ ولذا لم تُستَغل تماماً لتدعيم الهوية الوطنية، الا انه أمكن استقلالها جزئياً، خلال المرحلة القصيرة التى تمتعت فيها البلاد بالسلم والأمن باتفاقية اديس ابابا.

تعترف الحجة الثالثة، بأنه ورغم امكانية اكتشاف واستغلال هوية وطنية اكثر تمثيلاً، يبدو أن القوى السياسية ما زالت متخندقة داخل هوياتها الذاتية التى تبلورت عبر القرون، ولكنها دخلت فى نزاع خلال العقود الاخيرة الماضية منذ الاستقلال. يعى السودانيون الشماليون دائماً بأن عروبتهم فى اغلبها سطحية، ويتوجسون خوفاً من تهديد الانتقاص من مكانتهم الى الدرجة الأدنى التى ترفعوا عنها. من اليسير رؤية كيف يمكن لذلك التهديد ان يصبح مصدر قلق وعدم استقرار عظيم، خاصة لدى الصفوة التى تحظى بمنافع قيّمة بسبب هويتها المُمَيَّزة، وتواجه فقدان مكاسبها نتيجة اعادة صياغة الهوية. ولذلك، من المحتمل ان يقاوم افراد الصفوة، من ذوى المصلحة، من اجل استمرار الوضع القائم، لأن العملية المقترحة لاعادة اكتشاف الذات، تتضمن شكوكاً وتساؤلات حول اعادة تقييم وتصنيف الهويات. ويمكن أن تمتد عواقب تغيير كهذا الى اشكال المشاركة، الانتاج والتوزيع.

والواقعية تفرض الحجة الرابعة: ما لم تشهد البلاد تغييراً حاسماً فى تلك النظرات الذاتية، المتنافسة والمتنازعة، يبدو أنه لا يمكن صون وحدتها. وإذا ما

واصل السودانيون التزامهم، دون مساومة برموز هوياتهم الراهنة، وبالمواقف التى تبنوها للدفاع عنها، فانهم يحتاجون بذلك، إما الى صياغة اطار دستورى فضفاض يحتضن تلك الهويات، أو الاعتراف بأنهم متعارضون غير متوافقين. والخيار الأخير، يجعل من الانفصال البديل الوحيد. لقد سالت دماء غزيرة وتكبّد الناس عذابات رهيبة بسبب نزاع الهوية والوحدة الوطنية عصيّة المنال. لا تستحق الهوية الجماعية ولا الوحدة الوطنية ذلك الثمن الباهظ.

أهداف السياسة:

تتمثل البدائل المقترحة، بشكل عام لحل ازمة الهوية، فى التكامل على اسس الاستيعاب والتعايش داخل اطار للوحدة يحتضن التنوع. بينما يُعدّ الشمال نتاجاً للاستيعاب الافريقى-العربى، وبينما يسعى الشمال بعزم دائم لبسط هذه العملية على الجنوب، يؤكد وجود هذه الازدواجية المواجهة العدائية التاريخية، التى تمكّن الجنوب خلالها من مقاومة استيعابه بواسطة الشمال بنجاح الى الآن. وبالرغم من أن الجانبين قد تأثرا بالتبادل الثقافى، الذى يبدو اكثر وضوحاً فى الشمال عنه فى الجنوب، الاّ أن التاريخ المرير لم يترك لهما أية رؤية تجاه أى شئ مشترك، سوى رؤية نزاعهم بمنظار يعكس الاحتقار المتبادل.

تتفشى نظرة التحامل الشمالى والتمييز العنصرى ضد الجنوب وتتكشف بسهولة فى نظرة الشماليين الجماعية للزنوج، على انهم جنس منحط والمصدر التقليدى للرقيق. بينما يمتلك العرب القوة والسلطة لتأكيد هيمنتهم السياسية وتفوقهم المادى، ينظر الجنوبيون لهم باحتقار وازدراء عميق. هذا الاحتقار المتبادل، والانقسام الاقليمى الجغرافى، يجعلان من التعايش المتبادل امراً صعباً للغاية. وفى مثل هذه الاوضاع، فإن الحفاظ على توحد البلاد تحت وحدة اسمية تفتقر الى الاجماع، لا يجب بل لا يمكن أن يكون الهدف الأسمى. عانى الجنوبيون على ايدى اقرانهم الشماليين صنوفاً من الاذلال والاهانات الشنيعة المدفوعة بنزعات عنصرية، وتعصب دينى متفش برغم الانكار. بدأ الشماليون اخيراً الاعتراف، على مضض، بتظلمات الجنوب، ولكن ما زالت درجات الوعى والاستعداد لتصحيح اخطاء الماضى غير كافية بصورة فاضحة.

يتطلب حل ازمة البلاد احترام كرامة الانسان، ويُعبّر عنها بالاعتراف المتبادل واحترام كل لهوية الآخر، للقيّم الثقافية، استقلالية الفرد والمساواة فى الفرص دون تمييز على أسس عرقية، اثنية، لونية، دينية، ثقافية أو جنسية. وعملياً، يمكن ترجمة احترام كرامة الانسان فى حقوقه الاساسية المتمثلة فى الحريات المدنية والديمقراطية. لا يمكن أن ندعى احترام كرامة الانسان فى بلدٍ -حسب ما نرى اليوم- لا يحلم فيه الجنوبى بأن يكون رئيساً للدولة، مهما كانت مؤهلاته؛ حيث

اقصى ما يتوقعه الجنوبي أن يصبح "نائباً ثانياً" لرئيس الجمهورية، ونادراً ما يحدث؛ لأن منصب النائب الاول للرئيس كان دائماً من نصيب الشماليين، لشغل الشمالي منصب الرئيس إذا ما دعت الضرورة؛ وحيث لا يُشغِل أي جنوبي منصب وكيل الوزارة؛ وحيث اللغة المازحة الهازلة، وتُستعمل احياناً بجدية، ما زالت تعتبر الأسود زقيقاً؛ وحيث الانتماء للجنوب يُعبِّر عن معانٍ لتمييز عنصري وطبقي. ورغماً عن عمق جذور التحامل العرقي، الذي لا يمكن تبديله بين ليلة وضحاها، إلا انه يمكن احداث التغييرات الجذرية داخل الاطر السياسية والقانونية والدستورية، مما يُمكّن من نمو متسارع لميول ونزعات ايجابية في اتجاه الاحترام المتبادل لكرامة كل المواطنين، وهو شرط لا يمكن الاستغناء عنه من اجل وحدة الامة. كما يجب الوضع في الحسبان ايضاً بأن الجنوبيين لا يشكلون اقلية متناثرة في ارجاء القطر، وعليهم بذلك كأفراد القبول والتكيّف مع حقائق الوضع. لكن الجنوب يمثل وحدة جغرافية يمكن فصلها واستقلالها عن الشمال، وهو على ذلك ليس جزءاً موروثاً للشمال العربي الاسلامي.

التطلع نحو تحقيق كرامة الانسان لا يشكل بالطبع حلماً طوباوياً، انما يتطلب التزاماً جاداً بمفهوم محدد للعدل والمساواة داخل اطار نظام ديمقراطي يتمتع بالشرعية امام كل المواطنين، تسود فيه مقدرات الاقناع على سلطة القهر عند ممارسة السلطة الشرعية. وحتى النظرات العجلى لكل من تاريخ السودان وواقعه السياسي الاقتصادي والاجتماعي الراهن، تكشف عن فوارق وظلم سافر، يعكس الشقاق العربي-الافريقي. لا يوجد شعب -لم يُهزم بحسم ولم يُقهر، أو يُخضع- يقبل ويرضى أن يعيش في مهانة تحت تلك الظروف، إلاّ إذا كان شعباً حقيراً لدرجة مَرَضّية. وعليه يجب فهم وتقبل موجات حركات التحرير في الجنوب ضمن هذا السياق.

يتفاقم الظلم وعدم المساواة، الناتجان عن ازمة الهوية الوطنية، بسياسات التوجه الاسلامي الداعية للفرقة، والتي تظهر جلياً في التمييز العرقي والاقليمي بين الشماليين والجنوبيين. ويبدو الظلم وعدم المساواة ايضاً في الطريقة الخفية، رغم تفشيها، عند تأثير الهوية على دور الافراد والمجموعات في ترتيب وقسمة السلطة والثروة وفي تحديد شكل المشاركة في المجتمع بشكل عام.

بينما تعترف كل من الحكومة المركزية والمعارضة المسلحة بضرورة الوحدة وتبني الدعوة لها؛ يتطلب الالتزام المقدّم لحماية الكرامة الانسانية، تغييرات هيكلية اساسية لعلاج المعضلات الوطنية المستعصية؛ إذا ما أُريد للسودان تحقيق وحدة حقيقية عادلة.

عرض القضـايا:

اتفق السودانيون منذ زمن على المواضيع الواجب تضمينها اجندة أى مؤتمر دستورى، أو مفاوضات ونقاش حول النزاع؛ وتشتمل على: المشاركة فى السلطة والموارد القومية، خاصة بين المركز والاقاليم؛ نظام الحكم، وبشكل خاص التركيبة الديمقراطية المناسبة للبلاد؛ العلاقة بين الدين والدولة، وبالتحديد موضوع الشريعة الاسلامية؛ تعريف الهوية الوطنية، فى علاقتها بالعروبة والافريقية، والاسلام والمسيحية، والمعتقدات المحلية؛ ومبادئ السياسية الخارجية فى علاقتها بالعَناصر المتعددة داخل السودان. ورغم اعتبار الهوية قضية منفصلة، الاّ انها ترتبط وثيقاً بكل هذه القضايا وبهذا تُشكّل العصب الرئيسى لهذا النسيج.

هناك قدر من الاجماع حول الخطوط العريضة للخطوات الواجب اتخاذها تجاه بعض القضايا. مثال، لا يختلف احد حول ما عانته الاقاليم المهمشة من ظلم واجحاف فى حظها من اقتسام السلطة، توزيع الثروة، الخدمات، فرص التوظيف أو برامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية. ولهذا يُعترف، بشكل واسع، بضرورة تقديم معاملات تفضيلية علاجية لها ضمن أى ترتيبات مستقبلية. والمُسلّم به ايضاً، وبوضوح، أن البلاد واسعة مترامية الاطراف ومتنوعة بدرجة لا يمكن حكمها بنظام حكم مركزى. وبذلك، اصبحت اللامركزية -الاقليمية والفدرالية أو أى ترتيبات اخرى مماثلة- امراً ضرورياً.

وهناك اعتراف متزايد ايضاً، رغم انه لا يرقى الى الاجماع، بأن تجارب الديمقراطية الغربية الماضية كانت ابعد ما تكون غن حل مشاكل البلاد المُلّحة، بل كانت مسئولة عن الدائرة الشريرة التى تمرُ بها البلاد. تأتى الديمقراطية البرلمانية بالاحزاب الدينية الطائفية الى السلطة، لتمتعها بتأييد اعمى من اتباعها؛ ولكن انشغالها بالانشقاقات الحزبية ضيّق من رؤاها، مؤدياً الى فشلها فى معالجة القضايا الوطنية الملحة. وادى ذلك مراراً الى تدخل الجيش لاستلام السلطة، وغالباً ما انتهى الامر الى دكتاتورية عسكرية؛ وادى ذلك بدوره الى انتفاضات شعبية اطاحت مرتين بالحكومات العسكرية واعادت الديمقراطية الليبرالية. وكان انقلاب ١٩٨٩، الذى دبرته مجموعات عسكرية فى تحالف مع الجبهة الاسلامية القومية، الحلقة الاخيرة من سلسلة انتزاع السلطة المدنية-العسكرية. يرى غالبية السودانيين بأن الوضع الراهن يُمثل دكتاتورية مرفوضة؛ وهناك اجماع واسع بضرورة تطوير نماذج بديلة. وتبقى البدائل، أو ما يجب أن تكون عليه، تساؤلاً مفتوحاً، لم يتم بعد تناوله بحرية كافية، بالرغم من أن النظام قد شرع فى اعادة هيكلة "الديمقراطية" بمجهودات خاصة من داخله.

ويبرز موضوع العلاقة بين الدين والدولة، القضية الاكثر اثارة للخلاف فى النزاع. والتركيز مُنصّب على دور الشريعة، والتى اذا ما طُبّقت الى غايتها المنطقية،

سوف تعنى خلق حكومة اسلامية. بينما يُعتبر النظام الراهن الاكثر التزاماً بهذا الموقف الايديولوجى، الاّ أن القوى السياسية الكبرى فى الشمال، خاصة الاحزاب الطائفية، تساند مواقف تتراوح بين التزام بالشريعة، يكاد يكون مماثلاً لموقف النظام الراهن، الى تأييد متأرجح لكى يحتضن الجنوب غير المسلم. تضمّن اعلان كوكادام مارس ١٩٨٦ -وهو اتفاق بين الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها ومعظم الاحزاب السياسية بما فيها الأمة، حزب الصادق المهدى- تضمّن الغاء "قوانين سبتمبر" الاسلامية ضمن سياق هذا التعامل المتردد. وكان الاستثناء الملاحظ غياب الحزب الاتحادى الديمقراطى -حزب محمد عثمان الميرغنى-، والجبهة الاسلامية القومية -حزب د. حسن الترابى- عن كوكادام.

وكانت التسمية البريئة - "قوانين سبتمبر" خدعة ذكية، مُصممة للتلميح بأن القوانين ليست حقيقة اسلامية؛ ولكن على النقيض تماماً، فقد كانت تحريفاً واستغلالاً للاسلام. وكانت تداعيات ذلك، أنه لا يمكن رفضها الاّ على ذلك الاساس. ومع ذلك، كان موقف الاحزاب الرئيسية استبدال "قوانين سبتمبر" بقوانين اسلامية اكثر مصداقية. ولذلك لم يُنفّذ اتفاق كوكادام مطلقاً. وادت الظروف الضاغطة لاحتضان الجنوب الى اتفاق بين السيد محمد عثمان الميرغنى ود. جون قرنق، زعيم الحركة الشعبية لتحرير السودان فى ١٦ نوفمبر ١٩٨٨، يدعو الى تجميد قوانين سبتمبر. وادى ذلك الاتفاق الى اثارة خلاف وجدل وسلسلة من الازمات السياسية بين الحزب الاتحادى الديمقراطى من جانب، وحزب الأمة والجبهة الاسلامية القومية من جانب آخر؛ وايضاً بين حزب الأمة والجبهة الاسلامية القومية. من مشكلات الزعامة فى السودان، أنه لا يتوفر لأى زعيم حزب الاعتقاد الراسخ والنفوذ الاخلاقى ليرتفع ويعلن للأمة ضرورة فصل الدين عن الدولة من اجل مصلحة الوحدة الوطنية. وغالباً ما يُعترف سراً بأن مثل ذلك الفصل يُعد امراً ضرورياً لانقاذ الوطن، ولكن يجب ارجاع الفشل فى مواجهة الامروعلاقته بالسياسة، الى غياب القيادة والزعامة التى تتسم بالشجاعة الاخلاقية لانجاز ذلك. هناك اعتقاد عام بأن حكومة الصادق المهدى كانت على وشك الغاء "قوانين سبتمبر" قُبيل استلام الجيش للسلطة فى ٣٠ يونيو ١٩٨٩. ويسود اعتقاد بأن الجبهة الاسلامية القومية كانت إما شريكاً فى تدبير الانقلاب، أو على الاقل، مساهمة فى تنفيذه ودعمه. من الصعب التكهن الآن بالمدى الذى كانت فيه الحكومة ملتزمة، خاصة رئيس الوزراء الصادق المهدى، بالالغاء المفترض لقوانين سبتمبر؛ وما اذا كانت لديه قوانين اسلامية بديلة لتقديمها. توضح التجربة بجلاء بأن ذلك الأفتراض كان فى احسن حالاته امراً مثيراً للجدل بالرغم من النوايا الحسنة، على الاقل، لدى بعض المشاركين.

تؤكد كل الشخصيات القيادية فى السياسة الشمالية، بأنه لن يجرؤ أى زعيم

مسلم على الغاء القوانين الاسلامية دون عقاب، لأن الاسلام يُملى بعدم فصل الدين عن الدولة. ولهذا، وبما أن الشريعة قد أُقرت، يصبح من الصعب ابعادها؛ ويقال بأنه كان يجب تفادى اعلانها فى المقام الاول. وقبل ان يبدى السيد محمد عثمان الميرغنى استعداداً لتجميد القوانين الاسلامية، كان قد استشار، العالِم الاسلامى، شيخ الازهر فى القاهرة عن سلامة تلك الخطوة. وبارك شيخ الازهر الفكرة "بفتوى". ولكنه كان من غير الواضح ايضاً إن كانت للسيد الميرغنى رؤية لقانون دينى بديل، أم يود الرجوع الى القوانين المدنية العلمانية التى سبق واصدرها البريطانيون.

وما يقلل من شأن موضوع الدين، النظر اليه فى عزلة عن القضايا الاخرى، خاصة قضية الهوية الوطنية الحيوية، والبُعدين المرتبطين بها -الثقافى والعرقى- للثقافة العربية الاسلامية، التى قُدمت على انها تمثل البلاد جميعها. وحقيقة، اصبح الدين اللافتة التى تُعرّف بها الاحزاب، عرقياً وثقافياً، ويُحددُ مواقعها النسبية فى هيكل السلطة واشكال توزيعها. واصبح الدين ايضاً عاملاً هاماً فى السياسة الخارجية وفى علاقة الصلات الخارجية بالرموز الداخلية للهوية. لم يعد الدين داخل السياق السياسى السودانى، شأناً يختص بالاخلاق الشخصية، العقيدة الروحانية أو الاخلاق، بل اصبح سلاحاً فتاكاً فى الصراع من اجل السلطة. ويُعَدّ ذلك افرازاً لتطور تاريخى شكّلَ الرؤى المتعارضة والمثيرة للنزاع الآن داخل الشمال وبين الشمال والجنوب.

نشـــوء الهويـــات:

تُعدّ تركيبة الهويات العرقية، الاثنية والثقافية والتى تقسّم البلاد الآن لى عرب وافريقيين، مسلمين وغير مسلمين، مع الاطروحات المتباينة داخل تلك الاقسام، تُعَدّ نتاجاً لعمليتى الاستعراب والاسلمة فى الشمال (حدود زحفهما نحو الجنوب)، ونتاجاً للرؤى المتضاربة حول الوطن، من ثنائية نشوء الهويات، وانشقاقاتها الداخلية.

يُعدّ انقسام البلاد الى هوياتها الأفريقية والعربية نتاجاً للاستعراب والاسلمة فى الشمال، من جانب، وللمقاومة الافريقية ضد فرض وجهة النظر الشمالية، من جانب آخر. لقد قام الاستعراب والاسلمة على الهياكل الاجتماعية وانماط السلوك المحلية التى كانت سائدة، بما فى ذلك احتضان بعض المعتقدات والممارسات المحلية. وما تبلور من تلك العملية يُعتبر مزيجاً سودانياً فريداً. لا تشابه معظم القبائلْ العربية فى الشمال اقرانها من العرب فى شمال افريقيا والشرق الاوسط. وحقيقةً، يشبهون بصورة أوضح الافريقيين السود فى اغلب البلدان داخل الحزام السودانى عبر القارة، من اثيوبيا والصومال فى الشرق الى نيجيريا ومالى

والسنغال فى الغرب. ومع ذلك، فالسودانيون الشماليون يعتزون بعروبتهم، يقتفون أثر انسابهم الى الجزيرة العربية لربطها ببعض القبائل هناك، وحتى نسب عائلة النبى محمد؛ واغلب ذلك مجرد ادعاء لا سند له. بالرغم من تدينهم الليبرالى المتسامح، المطبوع بميول الصوفية المحلية فى علاقتها بمعتقدات الآخرين وممارساتهم، يؤمن عامة المسلمين وبعمق فى اسلامهم، المتأثر بمسحة وثنية، ويشابه الاديان الافريقية التقليدية المحلية، التى تعتقد فى القوى الروحية للسلف وبعض الاتقياء الصالحين؛ ويختلف بذلك عن تعاليم القرآن الاصولية المتبعة لدى الصفوة الاسلامية العربية فى الشمال.

لم يتأثر الشمال بصورة متجانسة ثقافياً واثنياً بالاستعراب والاسلمة. لم تتأثر مجموعات مثل الفور والنوبة فى الغرب، وبدرجة اقل، البجا فى الشرق بالاستعراب، بالرغم من تبنى الاسلام بحماس، مدعوماً بمعتقداتهم المحلية. وحتى فى اقاصى الشمال، احتفظ النوبيون بلغتهم وهويتهم، بالرغم من تبنى واكتساب بعض العناصر العربية. وما يجعل تلك الاوضاع المتناقضة غير -العربية فى الشمال هامة بشكل خاص، هو أنه، خلافاً للاسلام فى بعض البلدان الافريقية جنوب الصحراء، حيث تسود اغلبيات مسلمة، يميل الاسلام فى السودان الى الارتباط بالعروبة كمفهوم مكوّن للعرق، الاثنية والثقافة. على كلٍ، تميل هذه الجيوب غير -العربية والمسلمة فى الشمال، برغم تمسكها الشديد بعقيدتها، تميل الى السماحة والتساهل تجاه التنوع؛ اقل تشدداً وتعصباً من الاسلام التقليدى فى تعاملها مع تعاليمه، بصورة اشبه بالبلدان الافريقية المسلمة السوداء، التى تتسامح وتقبل الآخرين برغم اغلبيتها فى بعض تلك البلدان. والمثال الجيد على ذلك يأتى من السنغال، حيث، المسلمون الغالبية العظمى من السكان، تم انتخاب المسيحى ليوبولد سنغور، احد ابرز قادة افريقيا، رئيساً للجمهورية.

لم تمتد حركة الأستعراب والاسلمة، التى بدأت الشمال، الى الجنوب بالرغم من بعض التأثير للتداخل الثقافى المتبادل. اتسمت الصلات بين الطرفين بالعداوات الى حدٍ بعيد، تراوحت من غزوات جالبى الرقيق، الى محاولات الحكومات المتعاقبة لتوسيع دائرة سيطرتها جنوباً. وبالرغم من بعض الايجابيات نتيجة التفاعل المتبادل، ظل شطرا البلاد منقسمين بشكل محدد، لا يريان، بالكاد، أى شئ مشترك بينهما.

تأكدت الازدواجية الشمالية-الجنوبية وتدعمت وترسخت بفعل الانظمة المتتالية عبر القرنين الماضيين. فى الشمال، بالرغم من أن البريطانيين أثَّروا بنفوذهم المدنى العلمانى على المجتمع المسلم، الاّ انهم تبنوا الصلة التقليدية بين الاسلام والدولة. ولخوفها من بعث المهدويين الجدد، اظهرت الحكومة الاستعمارية حساسية تجاه المشاعر العربية الاسلامية، الى حد وصف نفسها بالاسلامية لتنال الشرعية. ومع

ذلك، كان الاسلام، خاصة في بعثه الجديد أو في شكله الاصولي، عاملاً في النضال الوطني ضد الاستعمار. بينما تمكّن البريطانيون من التعاون مع القادة الدينيين التقليديين لتطويع مواقفهم من حركة الاستقلال، وجد المتشددون الإسلاميون الشباب الالهام في الماضي الزاهي للاسلام وفي موروثه المعادي للتغريب والمسيحية.

تبنى البريطانيون في الجنوب سياسة انفصالية، تم بموجبها عزل الاقليم، وحوربت العروبة والاسلام لمنع اختراقهما للجنوب، مع تشجيع التعليم المسيحي التبشيري واستعمال اللهجات المحلية واللغة الانجليزية للتدريس. وبينما تطور الشمال اقتصادياً وسياسياً، حُرم الجنوب من أي قدر للتطور. ولم يتم التخلي عن سياسة العزل رسمياً، الاّ في العام ١٩٤٧، أي قبل ثماني سنوات فقط من الاستقلال.

بعد الاستقلال، حاولت عدة حكومات وطنية دعم الوحدة الوطنية عبر تجانس مفروض وقهري، قصد الى تطبيق الاستعراب والاسلمة على الجنوب. وما لم تدركه تلك الحكومات، هو أن الجنوب لم يكن فراغاً خاوياً من الروحانية، كما افترض التبشير المسيحي محاولاً ملأه. وبعيداً عن موقف المتعلمين الجنوبيين الذين طوروا تقديراً اكبر لهويتهم الافريقية بقيّمها الروحية والاخلاقية، تم ايضاً تبني المسيحية كدين لذاته، ووسيلة فعّالة لمقاومة تهديد الاستيعاب العربي الاسلامي. كلما تصاعد التهديد الشمالي للجنوب، تعاظم الشعور بالهوية الجديدة التي صهرت الافكار الافريقية بالقيم الثقافية الغربية المسيحية المكتسبة حديثاً. ولمّا كانت المسيحية، في مبادئها والطريقة التي دخلت بها الجنوب، في تناسق وانسجام تام مع العلمانية، بدا ذلك الارتباط الاستراتيجي مفيداً ومناسباً لوجهة النظر الجنوبية، خاصة في علاقة الدين بالدولة.

مراحـــل نشـــوء الهويـــات:

يجب رؤية كل من "ثورة الانقاذ الوطني" وحليفتها الجبهة الاسلامية القومية، والحركة الشعبية لتحرير السودان في اشكالها المختلفة، على انهما يمثلان الذروة لعملية مرت عبر ثلاث مراحل: تقليدية، انتقالية وحديثة. بدأ الاستعراب والاسلمة في الشمال بالتفاعل الاساسي الاولي والتكامل المتبادل بين التجار العرب الوافدين والمجتمعات القبلية السودانية. توسع المجتمع القبلي المنغلق بالاسلام، اولاً من خلال "الطرق" الصوفية المتأثرة بالمعتقدات المحلية، ثم مؤخراً بالثورة المهدية، التي انتهت لتصبح هي الاخرى طائفة دينية. تداخلت الصلات بين الاشكال والولاءات الطائفية مع النظام القبلي والهويات الاقليمية الاوسع، لكسب الدعم الشعبي الواسع للاحزاب السياسية القائمة على الدين، والتي بدأت في الظهور مع حركة الاستقلال.

وكان ذلك التأييد، فى معظمه، يُعبّر عن ولاء من جانب واحد، وعلاقة غير متكافئة بين الزعماء واتباعهم. وكمثال، يكتب شريف حرير عن ولاء الفور التاريخى المستمر لأسرة المهدى وبالتالى لحزب الأمة "يتواصل الولاء قوياً لدرجة تتحدى التفسير العقلانى."(١) تم استثمار تلك العلاقة، بين السياسات الطائفية وجماهير الريف، وتدعمت بتأييد من سلطات الحكم الثنائى، والعناصر المعتدلة وسط الصفوة الوطنية الحديثة، ضمن جهودها للتأثير على العملية السياسية لمنفعتها الذاتية.

نمت الحركات الراديكالية، العلمانية منها والدينية، فى الشمال معارضة للطائفية. وكانت العناصر الاكثر اعتدالاً تنظر لتلك الحركات على أنها تشكل جبهة معارضة لبناء الأمة. وكان من بين تلك المجموعات الراديكالية الحزب الشيوعى، "الاخوان الجمهوريون" و"الأخوان المسلمون". لقد تم القضاء عملياً على الحزب الشيوعى بهجوم نميرى عليه بعد الانقلاب المجهض عام ١٩٧١، والذى كانت للحزب علاقة به. ضعفت معنويات "الأخوان الجمهوريون" وشلّت حركتهم، عندما استغل نميري قانون الشريعة وأعدم زعيمهم محمود محمد طه فى ١٨ يناير ١٩٨٥ بحجة الردة. واصبح "الاخوان المسلمون"، الذين اعادوا تنظيم انفسهم فى حزب الجبهة الاسلامية القومية بعد الاطاحة بنميرى، يمثلون الحزب الراديكالى الوحيد، المعادى للطائفية؛ وظل الحزب يعمل بفعالية واضحة؛ لا يهدف فقط الى اقامة دولة اسلامية، بل ولتحقيق التحرر التام من طبيعة الدولة غير الاسلامية، ذات التوجه المسيحى الموروث من النظام الاستعمارى عند الاستقلال. ويُعتبر احياء وبعث تعاليم الدين نوعاً من اعادة اكتشاف الذات، وعملية لاضفاء شرعية تسعى لبناء المجتمع على القيم والمؤسسات الاسلامية.

فى الجنوب، تحولت العملية من المؤسسات القبلية التقليدية للمجتمع، التى استغلها البريطانيون فى سياساتهم المحافظة للتطور المحلى، تحولت الى الطبقة الجنوبية المتعلمة الجديدة، التى تشكلت هويتها بالمسيحية والثقافة الغربية. ورغم أن هذه المؤثرات الخارجية لم تقتلع القيم المحلية والمؤسسات التقليدية، الاّ انها وسّعت رؤى الطبقة المتعلمة فى اتجاه المقاومة والدفاع ضد الهيمنة الشمالية وتهديد الاستيعاب. والرؤية المقترحة من الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، والتى تمثل فى الاساس نموذجاً غربياً لدولة حديثة، علمانية مدنية وديمقراطية، تشكل المرحلة الاحدث ضمن هذا التطور لهوية اقليمية، تنافس الآن من اجل تطبيقها على الأمة.

بالطبع لم تكن تلك المراحل بأى حال من الاحوال متتابعة بشكل صارم محدد. على النقيض من ذلك، تداخلت المراحل وتزامنت وتعايشت واخذت كل منها من الآخريات. تتفاعل القيم والمؤسسات التقليدية مع المفاهيم الجديدة عبر المرحلة الانتقالية، وبينما تدخل فى نزاع اكثر سفوراً مع قوى التحديث، تنزع نحو التمسك

والتشبث بالتقليد. ويفسر ذلك، جزئياً، الطريقة التى تمكنت بها الطائفية والقبلية من الهيمنة المستمرة على العملية الديمقراطية.

لم تكن النماذج التى ظهرت فى الشمال والجنوب متماثلة متطابقة. بل خلافاً لذلك، فان مجرد تداخل المراحل المختلفة وتزامنها وحتى اختلاطها، يشير الى التنوع فى وجهات النظر داخل الشمال والجنوب. وفى شطرى البلاد تتفاقم وتدوم المنافسات القبلية أو الاقليمية، وتتواصل بسبب الخلافات بين الزعماء وبين مجموعات المصالح المختلفة.

لقد بلغ تطور السودان الحديث ذروته فى رؤية نابعة من الجنوب تنازع رؤية من الشمال، مع حالات اخرى هامشية قائمة على الاختلاف العرقى والاثنى، من بينها النوبة، الأنقسنا، والفور وبدرجة اقل البجا، ممنْ تُعتبر هوياتهم اكثر افريقية من الاقسام العربية السائدة المعروفة. تختلف الرؤيتان ايديولوجياً حول نظام الحكم، وبخاصة ما يتعلق بقضايا مثل الديمقراطية مقابل الحكم العسكرى، ودور الدين فى الدولة.

عقبات امام الاجماع:

تنبع العقبات امام حل النزاع من الموضوعات الواردة فى تحليل القضايا اعلاه ومن نشوء وتطور الرؤى المتصارعة الآن حول تلك القضايا. بينما يبرز النزاع فى اشكال متعددة ومستويات مختلفة، تعدّ الحرب الاهلية البُعد الاكثر حدة وحسماً بين الحكومة والحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها. لقد اصبحت قضية الشريعة مثيرة لاكثر جوانب النزاع صعوبة، ولكنها تشكل نموذجاً لمجالات خلاف اخرى.

لا يمكن رؤية موقف الحكومة الراهن من الدين كحاجز وعقبة امام حل النزاع بمعزل عن الخلفية التاريخية. لم تكن الاطروحات الدينية التى تدعو لها الحكومة الحالية مشتركة وحسب، بدرجات متفاوتة، بين الانظمة المتتابعة منذ نميرى، بل ان الحوار حول قضية الشريعة والدستور الاسلامى بدأ مع المناقشات الدستورية المبكرة منذ الاستقلال. وإذا ما أُمعِن النظر فى تاريخ البلاد جميعها، قد تختلف الدرجة، ولكن ظل دور الاسلام فى الدولة بصورة دائمة قضية هامة، حتى إبان الحكم البريطانى، الذى جمع متردداً بين فصل الدين عن الدولة مع تقدير سياسى محسوب للاسلام يكاد يرقى الى مستوى دين الدولة. الاختلاف الرئيسى، على كلٍ، يتمثل فى تصعيد دعاة احياء الدين أو الاصوليين من حِدة الحوار لتشددهم وتعصبهم غير المساوم فى سعيهم لتحقيق الاطروحات الاسلامية، بالرغم من الحاجة للتعامل مع واحتضان غير المسلمين على الصعيدين الوطنى والعالمى.

وبما أن قسماً كبيراً من البلاد لا يدين بالاسلام، تفرز ازمة الهوية الدينية فى

علاقتها بالدولة البُعد الاكثر حِدة. بينما يؤثر الحوار حول دور الدين فى الدولة عملياً على كل الدول العربية الاسلامية، فإن ما يجعل حالة السودان اكثر تعقيداً، بصورة استثنائية، هو انقسام البلاد الحاد بين منْ ينتسبون للاسلام والعروبة المتصلة به، وبين منْ يستمدون هويتهم اساساً من مقاومة الهيمنة العربية الاسلامية. لا تقوم مقاومة الجنوبيين للاستيعاب أو التكامل داخل القالب العربى الاسلامى لذاته، بل تقوم ضد الهيمنة المرتبطة بفرضه. فى ظروف التفاعل السلمى بين الشمال والجنوب، تتوفر للاستعراب والاسلمة فرصاً افضل لتبنيهما عبر عملية متسقة وتدريجية للاثراء الثقافى المتبادل. وكما هو الحال الآن، برهنت المقاومة ضد فرض الاستعراب والأسلمة والتهديد بالأستيعاب الوشيك، على انها اكثر العقبات امام اقامة دولة اسلامية فى السودان. ويميل حتى الشماليين المعارضين لتطبيق الشريعة الى تبرير موقفهم مرتبطاً بوضع الجنوب. وهذا يعنى أن المواجهة الشمالية-الجنوبية تحجب موقف الشماليين، وتبعدهم عن مواجهة قضية الدين داخلياً، بدلاً من اعتبارها مجرد قضية شمالية-جنوبية.

وحسب رؤية الاصوليين الشماليين، يفرض الاسلام عدم فصل الدين عن الدولة. وعندما يطلب المواطنون، (ممنْ يَعتبرهم المتشددون اقلية) من الاصوليين عدم التمسك باطروحاتهم الدينية، والتبنى بدلاً عنها للافكار الغربية العلمانية، والأسوأ، محاولة فرضها بالقوة؛ حينها يرد الاصوليون بضراوة ترسخ الاصولية الاسلامية.

وللمفارقة، بينما يدّعى الاتجاه الاسلامى التعبير عن ارادة الاغلبية، يفرض النظام الحالى الاطروحات الاسلامية بقوة السلاح، مُنكراً بذلك الحقوق الديمقراطية للمسلمين وغير المسلمين على حدٍ سواء، ويتبنى استراتيجيات تؤدى الى انتهاكات جسيمة لمواثيق حقوق الانسان العالمية، وتنقض بذلك كل المثل الروحية والاخلاقية، التى ترتبط عادة بالاديان. وتصبح الاجندة بذلك اكثر ارتباطاً بالسياسة منها علاقة بالدين، ويتحول الدين بدوره اداة للاستغلال والمناورات السياسية.

تجد الاحزاب الطائفية التى تحاول التمسك بالمبادئ الديمقراطية، لكى تكون اكثر تقبلاً وتفهماً للجنوب غير المسلم، تجد نفسها فى وضع ضعيف مهزوزامام الاسلاميين دعاة البعث الاسلامى، وامام العلمانيين ايضاً. تستمد تلك الاحزاب قاعدة دعمها السياسى وقوتها، فى الاساس من الانتساب والولاء الدينى لجماهير الريف، التى تُشكّل الغالبية العظمى من سكان البلاد. والحقيقة المجردة لنجاح زعماء الاحزاب الطائفية وتقلد مناصبهم عبر الوراثة، تجعلهم بذلك جزءاً من النظام التقليدى، بالرغم من انهم يُعتبرون من الصفوة المتعلمة. وبذلك تشكل الطائفية خليطاً بين التقليد والحداثة، مع مَيل نحو المحافظة يجعل الزعماء ضعفاء امام قوى التغيير. ومع هذا، بما ان الديمقراطية الغربية تعد عمليةيحسمها حجم اصوات الناخبين، لا يمكن تجاهل وزنهم السياسى، وهنا تبرز حاجة الاصوليين للاعتماد

على الجيش كأداة للسيطرة والتغيير.

وخلافاً للاحزاب الطائفية، تميل الجبهة الاسلامية القومية، الى تجنيد عضويتها من بين شباب المتعلمين من الرجال والنساء الملتزمين بجعل دور الاسلام ديناميكياً نشطاً ومهيمناً فى تشكيل المجتمع والدولة الحديثة. وبعيداً عن رؤية الزعامة على انها امر موروث، تركز الجبهة على اهمية الكفاءة، التى تُعد فيها مقدرة الفرد على الانجاز فى الاطار الحديث المتغير، عاملاً أساسياً للزعامة. وخلافاً للفرضيات المألوفة، يرى اعضاء الجبهة الاسلامية القومية بأن مذهبهم يدعو لبعث واحياء تعاليم الدين كمفهوم تجديدى للاسلام، بالرغم من انهم، يسعون لتحقيق ذلك بالانكفاء والعودة الى اصول الاسلام، مما يُعدّ مفارقة وتناقضاً. ويوفر لهم ذلك التوجه، داخل السياق الاسلامى الحديث، وضعاً افضل من الاحزاب الطائفية لأنهم يقدمون انفسهم كحركة اسلامية للأزمنة الحديثة. ولكن صراعهم وتنافسهم مع الاحزاب الطائفية السياسية لا يقتصر على الاطار الحديث. وهناك امكانيات، على الاقل، فى تحركهم تجاه جماهير الريف التى تشكل القاعدة الجماهيرية الاسلامية.

بالرغم من هيمنة الاحزاب الطائفية فى البلاد، الاّ ان الوضع متحرك ومتأرجح بعض الشئ لصالح الجبهة الاسلامية القومية، لأن جماهير السودانيين المسلمين فى الريف متدينون بعمق، وبطريقة انتقائية تقليدية يمكن أن تتحول فى اتجاه ليبرالى أو اصولى اعتماداً على قدرات الزعامة الذاتية. وبينما يبقى قادة الاحزاب الطائفية متأرجحين بين الليبرالية والاصولية، تندفع الجبهة الاسلامية القومية وحلفاؤها بقوة، مقدمين رؤية واضحة كاملة للاسلام، لا يمكن للجماهير معارضتها. ولكن هذا القبول لا يعنى مطلقاً غياب الوعى الجماهيرى، ولا يعنى الموافقة على الرسالة أو الاساليب الاصولية. الأرجح، أنه يشير الى التردد فى معارضة دعاة "الشريعة" الأعلا صوتاً داخل السياق الراهن للدولة الوطنية الحديثة. من الممكن الهجوم على، بل والتبرؤ من "قوانين سبتمبر" على انها غير اسلامية، ولكن مبدأ الالتزام "بالشريعة" الذى تدعو إليه الجبهة الاسلامية القومية والحكومة الراهنة، يُعَدّ موقفاً اكثر صعوبة للمسلمين لمعارضته أو تحديه، ولكن ربما تمكن معارضته فقط على اساس أنه فُرض بقوة السلاح، أو لأنه سوف يعزل ويُبعد غير المسلمين، مما يهدد الوحدة الوطنيّة. ولكن بالنسبة للمسلم المتزمت، يسود الدين على الوحدة الوطنية.

ونتيجة لذلك، بينما يؤيد العديد من الشماليين بكل الصدق الاطروحات العلمانية للحركة الشعبية لتحرير السودان، ومبادئ المساواة دون تمييز دينى؛ تُجاهر فقط اقلية ضئيلة غير مؤثرة بتأييدها الواضح لفصل الدين عن الدولة. يتفق بعض الشماليين وراء الابواب المغلقة بأن العلمانية تُعتبر الطريق الوحيد للحفاظ على وحدة البلاد، ولكنهم يعترفون ايضاً بأنه ليس فى امكانهم الجهر بذلك، ولا يتوقعون أن يتخذ المسلمون السودانيون موقفاً مخالفاً "للشريعة". وفى هذه الحالة، تصبح

ازمة الهوية الوطنية ازمة زعامة داخل الاطار التعددى.

الرؤية للوضع، من وجهة نظر غير المسلمين عامة والجنوبيين خاصة، تشير الى أنه ومهما يكن الاطار العربى الاسلامى الذى تقدمه الجبهة الاسلامية القومية أو القوى الشمالية المهيمنة عادلاً، ورحباً ومُنصفاً، إلاّ انه لا يمكن أن يوفر المساواة التامة. ويدفع دعاة "الشريعة" بأنه على الاقلية غير المسلمة أن تُكيّف وضعها مع ارادة الاغلبية المسلمة، التى يفرض عليها الواجب الاخلاقى ضمان حقوق الاقلية. وتحاجج الحركة الشعبية لتحرير السودان، متحدثة بشكل عام انابة عن المهمشين من غير السكان العرب، بأن السودانيين المحليين الاصليين، بمنْ فيهم من مجموعات مسلمة غير عربية فى الشمال، يشكلون اغلبية عرقية اثنية يمكن حشدها وتعبئتها لمجابهة الاغلبية القائمة على الهوية الدينية. ويؤكدون على ذلك، بأنه وبنفس القدر الذى يميل فيه المسلمون الى استعمال منطق اغلبيتهم الدينية؛ يمكن لهذه المجموعات غير العربية استعمال منطق اغلبيتهم العرقية والاثنية لتبرير تشكيل الدولة السودانية على الافريقية، مع الاعتراف والاحترام للحقوق الدينية والثقافية للمسلمين والعرب.

الخلافات داخل الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها تُعقِدّ الوضع بإحداث تضارب وارتباك حول اهداف النضال. حدث الانقسام اولاً فى اواخر اغسطس عام ١٩٩١، عندما تمرد القادة، ريك مشار، لام أكول، وجوردون كونغ ضد القائد العام جون قرنق، لتفادى ما تخوفوا منه حينها، من اعتقال وشيك لهم. بعدها حولوا الازمة الشخصية الى قضية سياسية، محاججين بأن دافعهم كانت تمليه ضرورة اعادة النظر فى اهداف النضال، لتفضيل خيار الانفصال للجنوب؛ واشاعة الديمقراطية والمؤسسية داخل الحركة؛ وتطوير احترام حقوق الانسان والحريات الاساسية.

هذه اهداف تستحق الثناء والتقدير نظرياً. يُدرك معظم الجنوبيين، بأن ادعاء الحركة الشعبية النضال من اجل سودان جديد مُوحّد، كان فى اغلبه ذريعة تكتيكية لتحييد أي معارضة يمكن أن تخلقها الدعوة للانفصال.و بالرغم من تعاظم التطلعات الجنوبية لتحرير كل السودان كقطر افريقى وتصاعدها مع تنامى قوة الحركة، وبرغم اقتناع جون قرنق نفسه بصورة متزايدة بخطابه السياسى، يظل الانفصال الخيار الاخير للجنوب. ولكن يُدرك اغلب الجنوبيين ايضاً بأن تحقيق الانفصال لن يكون ممكناً لمجرد المناداة به. ويدركون بأن الطريقة الاكيدة الوحيدة، برغم كونها الاكثر ايلاماً وابهظ ثمناً، هى الانتصار فى ميدان المعركة، كما فعلت اريتريا. والدليل على أن دعوة القادة المتمردين للانفصال كانت، على الاقل فى بدايتها، تحركاً لمنافع ذاتية، اصبحت مكشوفة فيما بعد بتحالفهم التكتيكى مع حكومة الخرطوم ضد التيار الرئيسى للحركة، برغم رفض الحكومة لدعوتهم بالانفصال اصلاً.

ومع ذلك، واصل القادة المنشقون توسيع قاعدة التأييد لهم وسط الجنوبيين، على اساس مبادئهم المعلنة، وركّزوا على مطلب اكيد هو عزل قرنق من قيادة الحركة. وما بدا اولاً انقلاباً غير ذى اثر يذكر على كرسى الرئاسة، تطور بسرعة الى ما يسمى "الثورة الزاحفة"، الوصف الذى اراد به المنشقون تعريف تمردهم. والأسوأ، أن التمرد على الحركة انحدر الى عداوات قبلية دموية رهيبة عمّقت ووسعت الانقسامات وسط الجنوبيين. ومن جانبها، كانت الحكومة شغوفة لاغتنام الفرصة لتعميق الانقسام واضعاف العدو؛ وتحركت موفرة حوافز متنوعة، تراوحت من الامدادات العسكرية، والدعم اللوجيستى، الى الحوافز المادية للمتمردين على الحركة. ونتيجة لذلك اخذ التمرد والتشرذم والانقسام فى الاتساع والانتشار. ورغماً عن أن تيار الحركة الرئيسى تحت قيادة قرنق ظل المهيمن والغالب، إلاّ أن عملية "قوة اندفاع الطرد" الانقسامية داخل القيادة ظلت تهدد بتحويل الجنوب الى وضع شبيه بالصومال، تسوده الحروب القبلية والعشائرية، مما يجعل فرص حل النزاع اكثر صعوبة.

فاقمت الخلافات داخل الشمال من تعقيدات الأزمة. تُعارض كل القوى السياسية الرئيسية تقريباً الحكومة الحالية، ليس، صراحة، بسبب اطروحاتها الاسلامية ولكن لكونها نظاماً عسكرياً. التقت كل تلك القوى السياسية المعارضة مع الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها لتكوين (التجمع) التحالف الوطنى الديمقراطى،(NDA)، الذى يهدف الى الاطاحة بالنظام العسكرى. إن رفض الحكم العسكرى من جانب غالبية المعارضين، خاصة بين منْ يمثلون القوى الحديثة، وثيق الصلة برفض مماثل للعودة مرة اخرى الى حكم الاحزاب السياسية الطائفية؛ مما يُولّد فراغاً يدعو الى اللامبالاة والسلبية السياسية وسط المواطنين. وبما أن النظام واتباعه الملتزمين دينياً مصممون على حماية امن النظام، فان هذه اللامبالاة تدعو الى إضعاف احتمالات الانتفاضة الشعبية، كالتى اطاحت من قبل بانظمة عسكرية.

يؤدى تداخل هذه النزاعات والخلافات الداخلية فى الشمال والجنوب، ليس فقط الى تعقيد الانقسام الشمالى الجنوبى، ولكن يجعل حل النزاع الرئيسى بين الجنوب والشمال اكثر صعوبة حقاً. وبالطبع، لا تفضل القوى السياسية الشمالية المتحالفة مع الحركة الشعبية لتحرير السودان، فى التحالف الوطنى الديمقراطى، تسوية بين الحركة الشعبية والحكومة، لأن ذلك سوف يسحب من تلك القوى المعارضة القوة العسكرية الوحيدة الموثوق فيها .وكذلك، لا تحبذ مجموعة لام أكول-ريك مشار، التى انضم اليها آخرون عديدون، أى تسوية بين الحكومة والحركة الشعبية لتحرير السودان، الفصيل الاساسى، لأن ذلك سوف يسحب من القادة المنشقين قيمتهم الوحيدة، لكونهم حلفاء للحكومة ضد قرنق.

وبهذا يبدو أن الحكومة وزعماء المعارضة مهمومون ومنهمكون فى تكتيكات

واستراتيجيات تؤدى الى توسيع الانقسامات واضعاف العدو، مع غياب زعامة تتسم وتتمتع بسلطة اخلاقية لتحشد الامة خلف هدف وغاية مشتركة. وهذا لا يجعل احتمالات السلم والوحدة بعيدة المنال وحسب، ولكنه يفاقم من حجم الكارثة الانسانية المأساوية للمدنيين من السكان، الذين اقتُلع معظمهم من اراضيهم، وشردوا داخل البلاد أو أُجبروا على اللجوء الى البلدان المجاورة. وكأنّ كل هذه التعقيدات لا تكفى، فان تدخل قوى اقليمية وعالمية -مثل إيران، العراق، ليبيا، وسوريا، بتحالفها مع اقسام داخلية، لا يعمق الانقسام فحسب، بل يفاقم من امكانيات تدمير السودان لنفسه ويُقلل من احتمالات التسوية السلمية.

ومهما تكن ديناميكية وحركة التفاعل فى ميزان معادلة القوى، فإنه من غير المحتمل، أن يحقق أى من الطرفين انتصاراً حاسماً على الآخر. ومهما كان مستوى اضعاف الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها بسبب الخلافات الداخلية، والمتغيرات الاقليمية، وتحسن الامكانيات القتالية لقوات الحكومة، فإن السعى الجنوبى الحثيث للعدل والمساواة سوف يجعل نيران التمرد مشتعلة ومستمرة فى المستقبل المنظور. القيادة الواعية بشئون الحكم والمصالح الذاتية المستنيرة يجب أن تُملى الإعتراف بالحل السلمى للنزاع الذى اصبح امراً واجباً ومُلحاً. ولكى يكون ذلك ممكناً، لابد لعقلية السودانيين، وبخاصة الزعماء، أن تتغير جذرياً وبشكل اساسى.

عامـــل العِـــرق:

احد الاسباب الرئيسية الداعية للتضارب والارتباك فى ازمة الهوية السودانية يتمثل فى الطريقة التى أُعطيت بها الهوية الشمالية شخصية مركّبة تمزج عناصر العرق، الثقافة والدين. الطريقة التى تم بها ذلك، توارى البُعد العرقى وتدارى العنصرية. تُعمق النظرة الذاتية للبُعد العرقى للعروبة الانقسام بين الشمال والجنوب، مما يجعل الامر صعباً، حتى للجنوبى المسلم المستعرب، لتقريب شقة ذلك الانقسام. وتتمثل الطريقة التحليلية لتحسين وتخطى وضع الانقسام فى فرز العرق، الثقافة والدين، ثم التدقيق فى صحة الادعاء الشمالى للعروبة عرقياً وثقافياً، مع التمعن فى شكل الاسلام الممارس فى الشمال ضمن ذلك السياق. وبما أن العرق يبدو ضمن اجندة خافية وراء موضوع الدين المهيمن، يصبح ضرورياً التدقيق فى هوية الشمال من وجهة النظر هذه. فى الجنوب، كما فى العديد من البلدان الافريقية، تُمارس اديان مختلفة داخل العديد من العائلات، ولكن الدين لا يتدخل فى وحدة العائلة الضرورية، التى تترسخ بولاءات القرابة. ويحمل هذا السلوك الكثير المشابه للتقاليد الصوفية، التى مثلها مثل المعتقدات الافريقية المحلية، مُشخصنة وترتبط بالنسب، وتتميز بقدر كبير من التسامح مع التنوع.

المدخل الأول هو معالجة قضية العروبة والافريقية كعناصر للانتماء الوطني. والحجة التي يُدفع بها غالباً في السودان، وفي الدوائر العربية، هي أن العروبة ليست مفهوماً عرقياً ولكنها مفهوم ثقافي. وتعكس هذه النزعة صعوبة تحديد هذا المفهوم الضبابي للعرق حسب معايير موضوعية كالدم، وتكشف الرغبة الخفية لتحاشي القضية. ولكن تلك النزعة تحمل في اعماقها الظروف الخاصة بالسودان، حيث يكشف الدليل الملموس، لمنْ يدّعون بأنهم وراثياً وعرقياً عرب، غياب الاسس العرقية الموثوق فيها لسند ادعائهم. والتحدي الذي يواجه الاكاديمي، المثقف، والسياسي المطّلع في الشمال، يتمثل في الكيفية التي تعالج بها القضية عقلانياً عندما يدّعي البعض العروبة بينما يشير مظهرهم وتقاطيعهم الى غير ذلك؛ ويجدون المخرج في تأكيدهم بأن ما يدّعيه العربي السوداني في حقيقة الأمر ليس الصلة العرقية، بل الثقافية. وبهذا المنحى، يوارون الهوية العرقية غير المبررة برداء الثقافة. ويتبع ذلك، بأنه ليس وارداً أن يكون الشماليون عنصريين، برغم امكانية اعتزازهم بشوفينيتهم الثقافية، التي تعتبر اخف ضرراً من العنصرية. انها لذريعة ذكية؛ لأنها توفر مهرباً فكرياً للمثقف والسياسي، ولكنها لا تعالج المشاكل العرقية للبلاد. كما ترسخ من معتقداتهم بأن الجماهير السودانية الشمالية، التي ترى نفسها عربية عرقياً وثقافياً، تفترض تفوقها على هذه الارضيات، مع تحاملها ضد اقرانها من غير العرب. كما ان هذا المهرب لا يصيب الزعماء الشماليين بضرر، لأنه بتفاديهم الواقع عبر ذلك المفهوم الذرائعي، لا يمكنهم تقديم زعامة لها القدرة والنفوذ الاخلاقي لوضع حدٍ للعنصرية العربية في البلاد.

وبطريقة ما، يُخفي الاصرار على أن الهوية العربية تؤسس على مفاهيم ثقافية لا عرقية، النظرة الذاتية الشمالية بادعاء الانتماء للعرب عرقياً. ولا يُعدّ هذا الانتماء الذاتي الوهمي حميداً على الاطلاق، لأنه يوفر في الواقع الاسس للتحامل العرقي والتمييز، وما يتبع ذلك من ممارسات عنصرية بين المواطنين، برغم عدم الاعتراف بها ونكرانها باصرار.

وحتى، مع إبعاد المفهوم الخبيث للعرق لمصلحة المفهوم الحميد-الثقافة، كيف يمكن أن يساعد ذلك في توحيد بلدٍ منقسم على اسس ثقافية؟ قد يؤثر انقسام السودان عرقياً أو ثقافياً على المستوى العاطفي، ولكنه، مع هذا، يعني انتفاء الارضية المشتركة. والسؤال الذي يبرز التحدي هو: ما الذي يجمع منْ يسمون انفسهم بالسودانيين، وهم منقسمون بسبب مفاهيم ذاتية متعلقة بالعرق، الدين الثقافة وعوامل اخرى؟ البديل البديهي للانقسام الواقع يتمثل في، الاعتراف بالفجوة بين الاسس العرقية والثقافية المُدّعاة للهوية، وبين الدليل المادي الملموس الذي يدحض ذلك الادعاء، من اجل نسف الوهم والقاء الضوء على العوامل المشتركة، التي لا تستدعي ادعاءات لاختلافات عرقية أو ثقافية مُبَالِغ فيها؛ يقوم عليها التحامل والتمييز.

مواقــف أطــراف النــزاع:

ما تشير به الحكمة البديهية، لا يمثل بالضرورة وجهة النشاط العملي الذى يتبعه صناع القرار. الوضع السوداني يعبّر عن انعكاس مأساوي لصدق هذه الحقيقة. فمن جانب، اصبحت قضايا النزاع واضحة جداً للجميع، بمنْ فيهم اطراف النزاع. ومن الجانب الآخر، يعترفون بأن الوضع الراهن لا يمكن أن يصون السلام والوحدة. ومع ذلك، فإن المواقف التى تتخذها الاطراف، للمفارقة، توسع شقة الخلاف، مما يجعل المساومات صعبة، إنْ لم تكن مستحيلة.

يبدو أن موروث العلاقات الجنوبية الشمالية قد اقنع الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها والجنوب ايضاً، بأن الممسكين بزمام السلطة فى المركز، والشماليين بصورة عامة، لا يعيرون اهتماماً للتظلم الجنوبي، إلا إذا ما اقيم الدليل وحُسِم الامر فى ميدان المعركة. وإنْ كان ذلك صواباً أم لا، تعتقد الحركة الشعبية وغالبية المُسيسين من الجنوبيين بأن الشمَال لن يقبل ضرورة اعادة هيكلة السلطة الوطنية الاّ عبر القوة العسكرية. ولكن، ولتفادى المثول بمظهر دعاة الحرب، ولكسب التعاطف والتأييد السياسى، حتى من داخل الشمال نفسه، وجب على الحركة ابداء التزامها بالتسوية السلمية التفاوضية كوجهة نظر مبدئية.

والرؤية من جانب الحكومات المتعاقبة فى الخرطوم، تشير الى أن نجاح الحركة الشعبية لتحرير السودان فى تحقيق اهدافها المعلنة، عبر الوسائل العسكرية أو السلمية، سوف يهدد دون شك هيمنة الحكومة فى المركز والشمال العربى المسلم. وطبيعياً -الاّ فيما ندر من مواقف قيادية رشيدة عادلة، لم يتعم بها السودان بعد- يصعب على أى زعيم فى الخرطوم أن يقدم مثل هذا التنازل الاساسى الهام. ومن جانب آخر، فإن المساومة من موقف عسكرى قوى ووجهة نظر سياسية عادلة، يمكن أن تؤدى الى تغيير اقل جذرية، يمكن للنظام امتصاصه دون أن يكون مدمراً لنفسه. ولهذا يُنظر الى تصعيد نشاط الجبهة العسكرية على أنه أمر ضرورى للمفاوضات. وبنفس القدر، فإن رفع راية السلام يمكن أن يكون تكتيكاً لدعم مظهر المرونة والمساومة ولدرء انتقادات التشدد. وهذا هو حال كلٍ من الحكومة والحركة الشعبية لتحرير السودان.

هناك عوامل متشابهة تعتمل وتؤثر على قضايا الوحدة والانفصال. ادى تصعيد واطالة امد النزاع الى تقوية كل من دعاة الوحدة والانفصال. يحظى الانفصال بتعاطف عميق الجذور -وإنْ لم يكن سافراً- من الدوائر الجنوبية. فيما عدا مجموعة لام أكول وريك مشار المنشقة حديثاً وبعض المنشقين الآخرين، الذين يجاهرون بالانفصال، تقف قيادة الحركة الشعبية سراً ولكن بصورة دائمة مع وحدة البلاد. ومع هذا، فان استراتيجية الحركة لا تستبعد الانفصال. وحقيقةً، تُسلِم

قيادة الحركة الشعبية لتحرير السودان، بأن الجنوبيين قد يفضلون الانفصال، إذا ما كان تحقيقه ممكناً. ولكن، ومن وجهة نظر قيادة التيار الرئيسى للحركة الشعبية، يُعدّ القتال من اجل المساواة -داخل الوحدة، سبيلاً لكسب التعاطف والدعم، ليس على الصعيد الداخلى وحسب، بل وعلى المجالين الاقليمى والعالمى. ويمكن بعدها تحقيق الانفصال تحت مظلة النضال من اجل العدالة. الى جانب ذلك، فإن تحرير كل البلاد، إذا ما تحقق، سوف يكون شاملاً وسوف يعنى ضمناً تحرير الجنوب. وحتى عند ذروة تبلور النظرة الوحدوية، تحدث جون قرنق زعيم الحركة الشعبية لتحرير السودان، مكرراً لجنوده بأن قضية المقاتلين من اجل تحرير الجنوب فقط، والمحاربين من اجل تحرير كل السودان، تُعدّ قضية مشتركة، ويمكن بذلك توحيد الجهود والقتال معاً حتى تحرير "المنطقة الاولى للحرب"- وهى الجنوب. وعندها، يمكن للقانعين بتحرير الجنوب فقط التخلف عن بقية المعركة؛ ليواصل النضال الملتزمون بتحرير كل السودان. ويعترف قرنق ايضاً بأنه قد لا يواصل القادة الملتزمون بتحرير كل السودان المعركة شمالاً، إن لم يجدوا الدعم من مقاتليهم.

ويعنى كل ذلك ان سياسة الحركة الشعبية الداعية للوحدة وتحرير كل السودان تمثل مشروعاً ذكياً أملَته اعتبارات اقليمية وعالمية. ولكن، برغم وجاهة المشروع، فان الاستراتيجية لم تُفهم مطلقاً حتى الآن؛ وإذا ما فُهمت قد تفقد مصداقيتها. فى واقع الامر، ظلت الدعوة للوحدة دائماً مدخلاً مبهماً، لانه لم يكن من السهل اطلاقاً الوثوق فيها لصدورها من الجنوبيين؛ وإذا ما وُضِحت، كان يمكن كشفها وفضحها.

التطورات العالمية الراهنة تجعل من السهل للجنوب أن يكون اكثر وضوحاً حول اهداف معركته. ولكن حتى هذه اللحظة، تظل الاعتبارات السابقة صحيحة. لا زال الانفصال يمثل فكرة لا يمكن للقادة الافريقيين قبولها دون توجس وقلق. الى جانب ذلك، فإن اغنية وحدة السودان الجديد قد "سُهكَت" وترددت طويلاً للعديدين، خاصة فى القيادة، ليستمتعوا باللحن. وفى نفس الوقت، اصبح جليّاً، حتى لقيادة الحركة، بأن البلاد، بدلاً من أن تشق طريقاً نحو الوحدة، تتراجع فى واقع الامر. وحتى إذا ما كان قيام السودان الجديد الموحّد ممكناً على المدى البعيد، يتساءل العديد من المراقبين، بمنْ فيهم من افريقيين سود، عما اذا كانت تلك الرؤية البعيدة المدى تستحق كل ذلك الفقد الجسيم فى الارواح ودمار الممتلكات وانحسار التنمية. ولمّا كان الجنوبيون يدركون دائماً موقف الحركة على انه استراتيجية عملية (براجماتية) لتحقيق اكبر قدر من الدعم للمعركة، اكثر من كونه التزاماً قاطعاً بالوحدة، فانهم يرحبون بهذه النظرة المتغيّرة. ويتضح ذلك من التعديلات الراهنة فى موقف الحركة، التى تضع فى اعتبارها الآن الكونفدرالية وحتى حق تقرير المصير بدائل لهدف السودان الديمقراطى العلمانى الموحد الجديد. التقى قسما الحركة

الشعبية لتحرير السودان فى ابوجا فى مايو ١٩٩٢، خلف بديل تقرير المصير، الذى سبق وتبناه الفصيل الرئيسى للحركة بقيادة قرنق فى اجتماع للقيادة العليا فى سبتمبر ١٩٩١. وما زال الفصيل الرئيسى يرى أن الدعم للانفصال فى الدوائر العالمية لا يتعدى الخطب الرنانة. هناك توجس عميق وسط القادة بأنه وبمجرد أن ينادى الجنوبيون بالانفصال، فإنهم سوف يفقدون حلفاء فى النضال ولن يجدوا سنداً حقيقياً لدعوتهم فى المجتمع الدولى.

لا يمكن للسودانيين، على كل، مواصلة تفادى القضايا الحاسمة برسائل مشفّرة، تجعل من المفاوضات لعبة دهاء تُحجبُ عنها الاطروحات الحقيقية. لقد حان الأوان، الذى يجب أن تجابه فيه الاحزاب، والمواطنون فى السودان، الخيارات الحاسمة التى يجب اتخاذها. لقد اقعد الشمال والجنوب بعضهما امداً طويلاً. أن الوقت لفك ذلك الاشتباك، والنهوض والتحرك اماماً لتحمل واجبات اعادة البناء، التنمية وبناء الوطن.

الخيارات الحاسمة:

امام السودانيين عدد محدود من البدائل ليختاروا منها من بين المواقف الجلية للاطراف. احدها، اعادة تعريف الهوية الوطنية لتكون بصدق موحِدة وداعمة للمساواة التامة فى الفرص السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية والحياة الثقافية للبلاد. وبديل آخر؛ يتمثل فى خلق اطار يوفق بين التطلعات المثالية للوحدة والحقائق الموضوعية للتنوع. والثالث، الاعتراف بأن العقبات امام الوحدة الوطنية ربما تكون عَصيّة لا يمكن تخطيها، وبأن الانفصال يمكن أن يسمح لكلٍ من الطرفين ان يتقدم ويتطور فى مجال المهام الايجابية للبناء والتنمية على اسس نظراته الذاتية وتطلعاته الخاصة.(٢)

النزعة للقطيعة على اساس الهوية العرقية لا تقوم على السؤال العلمى أو الموضوعى: فيما إذا كان هناك مكوّن لعرق عربى فى دم الشمالى وما مقداره؛ ولكنها تقوم على نظرات ذاتية داعية للفرقة، عميقة وراسخة، إلاّ انها زائفة ومحرّفة. يعتمد الانتماء العرقى فى السودان على ما يحمله القلب والعقل، وليس على الحقائق الموضوعية. ولمحاربة العنصرية فى كل اشكالها، من الواجب تخليص المواطنين من الافتراضات العرقية المتحاملة الخاوية، مع تدعيم الاحساس بالهوية السودانية، بالكشف عن اسسها الموضوعية، اكثر من مجرد الدعوة لها. يحتاج السودانيون النظر الى ذواتهم اولاً وقبل أى اعتبار آخر لتأكيد انهم سودانيون، ليسوا عرباً أو افريقيين، مسلمين أو مسيحيين، أو معتنقى أى ديانات أخرى. ويحتاجون أيضاً الى اعطاء مضمون حقيقى لمعنى أن يكونوا سودانيين. وفى هذا الصدد، يحتاج الشماليون بالذات الى قدر كبير من اعادة التوجيه، لانهم يجسدون فى آن واحد

العناصر الموحّدة والداعية للفرقة فى الهوية -افريقيين أو عرب- ولكنهم يتبرأون من عنصر، مع خيارهم المحدد المُفضِل للعنصر الآخر. ويتحكم الشمال ايضاً فى ورقة سلطة الدولة الرابحة ولديه الامكانيات الهائلة لتهيئة الظروف.

ما معنى أن تكون سودانياً؟ بازاحة المظاهر الخارجية للهوية، تتكشف القيّم والتوجهات الثقافية الحقيقية للبلاد، موضحة امكانية التفاعل المتبادل فى عملية عادلة ومتكاملة لبناء الوطن. ويعنى هذا ضرورة ابعاد الدين عن الحياة العامة، وتبنى اللغة الانجليزية والعربية كلغات للعمل، مع تشجيع اللغات واللهجات المحلية الرئيسية فى المراحل الاولية للتعليم ولأغراض المناسبات المحلية. وسوف تكون لعملية اكتشاف الذات هذه تداعيات واسعة فى التعليم، البرامج الثقافية، الاعلام، التوعية العامة والعلاقات الخارجية.

هذه المقترحات ليست جديدة بالمرة، ولكنها امتداد طموح لشئ تم اختباره من قبل ونجح بقدر ما ولفترة محدودة. ورغم أن الاطار الذى وفرته اتفاقية اديس ابابا ١٩٧٢، قد جعل الجنوب تابعاً بطريقة لا يمكن قبولها مرة اخرى، إلاّ ان الاتفاقية اعطت البلاد احساساً بالانتماء للامة وبالهدف المشترك. ادى توسيع المشاركة، ليشمل كل الاقاليم والاقسام، الى لم شمل المواطنين من الجنوب، الغرب، الشرق والشمال؛ وظهر ان العديد منهم كان اكثر زنجية من النيليين، وضعفاء فى اللغة العربية كما النيليين. وفجأة تحولت صورة الانقسام الواضح الحاد بين الشمال العربى والجنوب الافريقى لتصبح اكثر "غبشة" واختلاطاً؛ وما نتج عن كل ذلك عبّر عن الوجه الحقيقى للسودان بكل تعقيداته؛ الوجه الذى لم يره أو يألفه سوى القلة من السودانيين، بمنْ فيهم من قادة فى الخرطوم، منذ فجر الاستقلال. وادرك السودانيون للمرة الاولى دور بلادهم المنظور كنموذج مصغر لافريقيا وحلقة وصل بين القارة والشرق الاوسط.

عناصر الهوية السودانية هذه، والطريقة التى اثرت بها فى تشكيل السياسات الداخلية والخارجية، ربما وضحتها بدقة الدراسة التى اجرتها وزارة الخارجية وقدمتها لمنظمة الوحدة الافريقية فى الاحتفال بعيدها العاشر ١٩٧٣. وشكّلت تلك العناصر ايضاً خط الخطاب السياسى لنميرى حول دعم السودان لاتفاقيات كامب ديفيد، كإمتداد للمبادئ التى وجهت السياسات الداخلية للتسوية السلمية والمصالحة الوطنية. ومع هذا، كانت عملية اكتشاف الذات تلك واعادة صياغة النظرة الذاتية الوطنية عاملاً هدد الصفوة الشمالية، ودفعها الى تقويض اتفاقية اديس ابابا، مجبرة نميرى فى النهاية على خرق ما كان فى واقع الامر اكثر الانجازات اهمية تحت قيادته. ومع ذلك، وبالرغم من تفكيك نميرى للاطار الذى شيّده، توفر التجربة سابقة ونموذجاً يمكن تحسينه والبناء عليه لجعل الهدف المرجو تحقيقه، ليس فقط ممكناً انجازه، بل سبق وتحقق فعلاً بقدر كبير من النجاح. على كل، فإن

فشل الاتفاقية يجعل الرؤية صعبة، إن لم تكن مستحيلة، فى اختيار ترتيب داخل اطار الوحدة يكون مقبولاً للجنوب كضمان اكيد للسلام والاستقرار. ذلك الاحتمال البعيد، ربما يضع التحدى امام القيادة ويدفعها لتصبح اكثر قدرة على الخلق فى بحثها عن الحلول.

ولنجاح أى حل يحقق السلام والوحدة والاستقرار الدائم للبلاد، لا بد وأن يكون ذلك الحل حساساً للعلاقات الافقية بين المجتمعات المختلفة التى تؤثر عليها مشاكل الهوية، وللصلات الرأسية ايضاً على المستويين المحلى والوطنى. هذه النظرة يبينها وضع ابيى، التى ادى ابعادها عن اتفاقية أديس أبابا، لاستئناف العداوات بصورة مباشرة فى عام ١٩٨٣. تمثل أبيي نقطة التقاء وتداخل بين الشماليين والجنوبيين، وقد وُصِفت بالنموذج المصغر للسودان؛ كما وصف السودان بالنموذج المصغر لافريقيا. لا يمكن لأى حل مستقبلى بين الشمال والجنوب أن يتجاهل الوضع "السرطانى" الشائك لدينكا الأنقوك فى أبيى بجنوب كردفان، الذين ظلوا لاجيال عديدة الجسر الرابط بين الشمال والجنوب، ولكنهم اصبحوا، حديثاً، ضحايا النزاع والمصالحة ايضاً فى العلاقات الشمالية الجنوبية. ونتيجة لذلك اصبحوا عاملاً مفاقماً للأزمة، إنْ لم يكونوا حقيقةً السبب المباشر فى استئناف الحرب الاهلية.

وبمجرد أن يتم تحضير التربة المحلية المشتركة وزرعها، لينمو الاحساس الوطنى بالهوية ويعطى ثماره، حينها يُمكِن للسودانيين التقدم بأمان للحاق بالعالم الخارجى العريض من امم وشعوب. فى الماضى، كانت تلك الصلات الخارجية تُفضِل وجهة نظر احادية للهوية السودانية- العنصر العربى. ولم تقدم افريقيا مساهمة مماثلة لتوازن مساهمة العرب. يمكن ابراز امكانيات الدور المعتدل للجنوب فى العلاقات الخارجية، بردود الفعل المتباينة للسودان حول تطورين فى الشرق الاوسط: حرب الايام الستة، عندما تبنى السودان الموقف المتشدد للدول العربية؛ واتفاقيات كامب ديفيد، التى ايدها السودان مسترشداً بالمبادئ الداخلية فى الحل السلمى للنزاعات، كما عكستها اتفاقية أديس أبابا، التى جعلت من المشاركة الجنوبية فى رسم السياسة الخارجية امراً ممكناً ايضاً. ولكن، ومرة أخرى، عادت هيمنة العرب للصدارة وانحسر البُعد الافريقى بعد خرق اتفاقية أديس أبابا.

تتغير الصورة الآن بقدر ما، مع تزايد اهتمام افريقيا بمأزق السودانيين وحالتهم، ولكنه اهتمام يُعبِّر عن رد فعل نزاعى ضد التأثير العربى الاسلامى. يعترف العديد من السودانيين صراحة بأن رفع مرتبة الهوية العربية عالياً تأثر بحاجة السودان للدعم المالى العربى، الذى تنامى نتيجة تصاعد عائدات النفط من "الدولارات البترولية" فى السبعينات، مع الفقر المتزايد فى السودان وأفريقيا. ولكن البلاد غنية بمواردها؛ لديها اراضٍ زراعية ومياه وفيرة، واحتياطيات من النفط

والمعادن. بالسلام والاستقرار والسياسات الحكيمة، يمكن للسودان الحفاظ على هويته المتجذرة محلياً بكل العزة والكرامة.

وبالطبع، فإن إعادة صياغة الهوية لخدمة أهداف السلام والوحدة، تُعدّ خطوة عملية؛ يمكن الشروع فيها مباشرة، لكنها تحتاج الى معالجة طويلة المدى. ويمكن متابعة ذلك بعِدّة سبل. والحرب نفسها إحدى هذه السبل، لأنها تُجبِر الطرفين لامعان النظر فى القضايا. للقيادة دور اكيد وحاسم فى عرض عناصر ونماذج الهوية الجديدةوتوضيحها للمواطنين. ومن العوامل الهامة ايضاً اقامة الاطار الدستورى، ومؤسسات للسلطة لتدعيم المشاركة فى السلطة، الثروة والموارد الآخرى بعدالة ومساواة.

ومهما تكن اللافتات الدستورية المستعملة لوصف الاطار المناسب، فإن الامر الحاسم الذى يجب وضعه فى الحسبان، هو أن التغلب على المخاوف الجنوبية من الهيمنة العربية وحلها، يتم فقط باقامة نظام حكم لامركزى حقيقى. وايضاً، لابد من الاتفاق على ترتيبات امنية ملائمة على المستوى الاقليمى، مع المشاركة العادلة للأقاليم والولايات فى الحكومة المركزية. وفى هذا الصدد، لا بد وأن تكون المساهمة الجنوبية ضمن هذه الترتيبات اكبر حجماً وقدراً مما كان عليه وضع الجنوب فى الماضى داخل اطار السودان الموحّد. ظل الجنوبيون يرون انفسهم فى وضع ادنى وغير متكافئ لكونهم غير عرب وغير مسلمين. وتحتاج الثقافات المحلية الجنوبية الى تدعيم وتطوير هويات تنبثق من داخل أُطُرها الاقليمية لتؤثر على الاطار الوطنى.

ومع الرغبة فى خيار اعادة صياغة الهوية الوطنية، قد يكون تذكير السودانيين الشماليين بأنهم خلاف ما يدعون –وعليهم بهذا تعديل نظرتهم الذاتية من اجل مصلحة الوحدة الوطنية– امراً غير مستساغ وغير مقبول. وحقيقةً، بينما يمكن أن يقبل البعض الحجة بصدر رحب، فإن العديدين يعتبرونها مسيئة ومرفوضة. وبما انه لا يوجد فى الساحة القائد أو التنظيم السياسى الذى يمكن أن يقنع البلاد لتخطو فى ذلك الاتجاه، يصبح، من المحتمل، والاجدى عملياً ضرورة الاعتراف بأن تاريخ ومسارات تشكيل الهوية لن تسمح باعادة صياغة الشخصية الوطنية، بالرغم من الهدف السامى نحو وحدة تحتضن التنوع. ويكمن البديل، على ضوء ذلك الاعتراف، فى اختيار ترتيب فضفاض يقوم على النظام الكونفدرالى الدستورى. ومع قبول هذا الترتيب، يبدو انه من غير المحتمل تحقيق الاجماع عليه. والواقع، أن الحركة الشعبية لتحرير السودان قد اقترحت بديلاً كونفدرالياً مشابهاً، وكان رد الفعل الحكومى الرفض الفورى التام. ومع ذلك، كان هذا الاقتراح يُعبّر عن الموقف الرسمى للحركة خلال مفاوضات أبوجا الثانية عام ١٩٩٣، التى انتهت بدون أى اتفاق.

والبديل الذى يأتى بعد ذلك المفهوم الفضفاض المقترح للوحدة، هو الانفصال.

لا تزال القوى السياسية الشمالية ترفض، والفصيل الرئيسى للحركة الشعبية لتحرير السودان يتنصل عن الانفصال ايضاً. وبينما تظل الوحدة غاية نظرية، فإن التقييم المتجرد النزيه للوضع يقود الى خلاصة حتمية، مفادها أن التوقعات لاقامة وطن مُوحّد لا تبدو مُبشرة على ضوء التجارب التاريخية. وعليه، ربما يكون الانفصال الخيار الاجدى والاقل دماراً، هذا إذا لم تحدث تطورات مثيرة وغير متوقعة فى المعادلات السياسية فى الشمال.

على كل، لن يحل الانفصال بالضرورة النزاعات داخل الشمال والجنوب. وحقيقة، يمكن أن يصبح انتفاء التهديد الخارجى سبباً فى تفاقم النزاعات الداخلية. ولكن يمكن مجابهة مثل ذلك التحدى داخل الاطار الداخلى من خلال ترتيبات ملائمة لحجم ومحتوى النزاع. من غير المحتمل أن يكون النزاع داخل الشمال أو الجنوب، حاداً وداعياً للانقسام، مثلما يحدث فى النزاع بين الشمال والجنوب داخل الاطار الوطنى. والدرجة التى يتحقق بها التماسك الداخلى أو الانقسام، سوف تعكس واقع الاوضاع فى العديد من البلدان الافريقية والعربية.

وتفرض عملية الاخذ باحدى هذه الخيارات مشكلة تحدٍ. وبما أن حجم المراهنة السياسية عال جداً، لن تتحمل الحكومة ولا القادة فى الشمال أو الجنوب، مثل هذه المسئولية دون مجازفة. ويكمنُ الحل فى ترك الأمر للشعب ليختار. ويمكن اجراء الاستفتاء على مرحلتين منفصلتين، فى الشمال والجنوب. تكون الأسئلة للشماليين: ما إذا كانوا يرغبون فى إقتران الشمال بالجنوب، وعلى أى اسس؛ هل عبر ترتيبات فدرالية أم كونفدرالية، وما دور الدين فى الدولة. يتم بعدها استفتاء الجنوب رداً على الرأى الشمالى. وبصرف النظر عن قرار الشمال بقبول أو رفض الدولة الاسلامية، سوف يكون قرار الجنوبيين، اما البقاء متحدين مع الشمال، تحت احد النظامين الفدرالى أو الكونفدرالى، بغض النظر عن إرتباط الدين أو فصله عن الدولة؛ أو تفضيل استقلال الجنوب تماماً عن الشمال، مع وجوب مراقبة الاستفتاءين بواسطة منظمات عالمية ومراقبين من منظمة الوحدة الافريقية، الامم المتحدة، الدول الافريقية والعربية المجاورة؛ وأى دول اخرى يهمها الأمر من داخل وخارج المنطقة.

ومع ضعف الاحتمالات، عند رؤية هذه الخيارات وتداعياتها، لا يستبعد المراقب الامكانيات التى يمكن ان تتحدى السودانيين وتدفعهم ليصبحوا اكثر خلقاًوابداعاً وايجابية فى بحثهم عن حلول عادلة ودائمة لقضية الوحدة الوطنية. وفى كل الاحوال، سوف يترك الاستفتاء الخيار للشعب، وهو شأنه، ولن يكون هناك زعماء لالقاء اللائمة عليهم.

برنامـج عمـل:

لأسباب الدمار وحجم الكارثة والمعاناة الانسانية التى ألحقتها الحرب بالبلاد، وبخاصة على سكان المناطق الاكثر تأثراً بويلاتها، يصبح الواجب الملّح والعاجل ترجمة المبادىء المذكورة أعلاه الى برنامج عمل من اجل السلام، تسترشد به الاحزاب والوسطاء على كل الاصعدة، الوطنية، والاقليمية والعالمية.(٣)

نقطة البدء والانطلاق لأى مبادرة مُبشّرة بالسلام، هى الاعتراف بتبلور رُؤيتين متوازيتين فى الشمال والجنوب، نتيجة التطور التاريخى للأحداث؛ من الصعب التصالح والوفاق بينهما، وبهذا تفرضان تحدياً خطيراً يتهدد بقاء الوطن، ما لم يرتفع القادة فوق الانقسامات. وداخل اطار هذه الصورة الواسعة، تبرز أشكال ومستويات عدة من النزاعات القبلية، الاقليمية والايديولوجية، التى تتطلب الاهتمام ايضاً. ولكن البُعد الاكثر خطورة يتمثل فى النزاع الشمالى الجنوبى. يشير تبلور القضايا الداعية للفرقة، وتصلب المواقف حول النزاع، الى أن التغلب على العقبات واجتيازها نحو السلام سوف يكون عسيراً وعصيّاً للغاية، يتطلب تنازلات اساسية وهامة، اذا ما أريد حل النزاع داخل اطار الوحدة الوطنية.

يجب أن يدرك الطرفان المتنازعان بأن كلاً منهما يمثل قضايا مشروعة ومشتركة بشكل واسع داخل مجموعات كل من هويتيهما، برغم الخلافات الداخلية فى التفاصيل، والتكتيكات أو الاستراتيجية. ويجب عليهما التصميم على انهاء النزاع باحتضان كل تلك الهموم، وإنْ عنى ذلك تقسيم البلاد. بينما تحتاج مناقشة التفاصيل الى طرحها فى مؤتمر دستورى، تفرض الظروف الضاغطة العاجلة المعالجة الفورية للاحتياجات الأنسانية المُلحة للمواطنين خاصة في مناطق العمليات الحربية، عبر ترتيبات عاجلة تهدف لانهاء العداوات بأسرع ما يكون. وترتيبات من هذا القبيل يمكن، على الأقل، أن تُحجم حِدة العنف؛ وتسمح للمواطنين استئناف حياتهم الطبيعية العادية، وتُسهل تسلّيم مواد الاغاثة العاجلة والحيوية، وتساعد المشردين داخلياً من السكان الجنوبيين فى العودة إلى ديارهم، وتنشئ برامج لاعادة التوطين والبناء، والتنمية. ويُعتبر ترحيل وتسليم الاغاثة والتجارة واقامة صلات مع مصادر التعاون الدولى عبر الحدود، مكونات ضرورية ضمن هذه المعادلة. ويمكن لهذه الترتيبات أن تؤثر ايجاباً بخلق الثقة بين الاطراف الرئيسية فى النزاع.

الترتيبات المقترحة تعنى ضمناً قيام هيكل أو اطار ادارى، يُستحسن اتفاق الاطراف عليه، أو قبوله على اساس الامر الواقع؛ مما يعنى نوعاً من ايقاف القتال، وتعديلات فى اماكن تواجد القوات، بما فيها احتمال سحب الجيش من الجنوب، واقامة ادارة انتقالية للوحدة الجنوبية، على اسس وشروط مقبولة للطرفين، تخضع

لأى حلول اخرى يمكن اقرارها فيما بعد. ويجب ألاّ تصدر عن هذه الترتيبات أى حكم مسبق حول قضيتى الوحدة أو الانفصال، لأن القرار النهائى سوف يتخذه المواطنون عبر الاستفتاء فى كلٍ من الشمال والجنوب تحت الرقابة الدولية.

ربما تتطلب هذه الترتيبات تكوين هيئة مشتركة، تضم ممثلين من الطرفين ومن منظمة الوحدة الافريقية والامم المتحدة للاشراف على تنفيذ الاتفاق المرحلى، والمساعدة فى بناء الثقة، وضمان إجراء الاستفتاء فى جو من الأمن وحرية الأختيار التامة. على أن يتم كل ذلك فى سياق التزام صارم مُتفق عليه عالمياً من أجل حل النزاع، مهما كانت النتائج.

بينما لا يمكن ارجاء حل النزاع الشمالى-الجنوبى، لحين حل كل المشاكل داخل كلٍ من الشمال والجنوب، لا يمكن لأى حل أن يدوم ويثبت، دون قبول القوى السياسية الرئيسية والشعب السودانى. ويبدو واضحاً الآن ،أنه وبعد عقود من الحرب الأهلية المنهكة المدمرة، أصبح السودانيون اكثر استعداداً وشغوفين لحل النزاع. من المحتمل، أن تجد فكرة الاستفتاء فى كلٍ من الجنوب والشمال، والترتيبات الانتقالية المقترحة فى هذا الأثناء، قبولاً لدى الأحزاب السياسية والمجموعات المعارضة الأخرى، شريطة إبداء الاعتراف الواجب بها وبمواقفها ووجهات نظرها، والسماح لها للقيام بحملاتها الدعائية بحرية تامة للاستفتاء.

قد يتطلب الاعتراف بالمواقف ووجهات النظر المتنافسة، الاتفاق على المبادئ العريضة لحكم البلاد، منقسمة أو متحدة، مع تطوير نظام ديمقراطى دائم وثابت. وبما أن الاطروحات الدينية للحكومة لا تختلف كثيراً عن اطروحات الاحزاب الطائفية السياسية، فيما عدا التنافس على السلطة، يُصبح وارداً قبول بعضهم البعض، بمجرد ابعاد المشكلة الجنوبية من الساحة، خاصة وأنه لايمكن لأى منهما التمتع بالتأييد التام من الشعب دون الآخر. قد يكون مرغوباً، حقيقةً، ضم تلك الاحزاب الطائفية السياسية الى الحكومة الراهنة كخطوة اولى فى عملية المفاوضات. ويسرى نفس الشئ على الأقسام المختلفة داخل الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها. مثل هذه الاجراءات سوف تختذل الاحزاب والاقسام الى مجموعتين، مما يجعل التعامل اكثر مرونة. ويمكن خلق مناخ حقيقى لجهود تعكس مسئولية وجدية رجال الدولة المخلصين من اجل انهاء النزاع والنهوض بالبلاد والسير بها فى اتجاه التنمية وبناء الوطن؛ من اجل دعم جهود المصالحة بين كل الاقسام فى الشمال والجنوب، بصرف النظر عن نتائج الاستفتاء المقترح.

ومبادئ المصالحة هذه يمكن ان تقوم على الخطوط العريضة: مثل ايقاف القتال؛ ترسيم الحدود لتحقيق الرقابة الفعّالة؛ توفير ضروريات الحياة؛ الاتفاق على مبدئ الحكم وتوعية المواطنين لاتخاذ الخيار الحر الحقيقى. يمكن تطبيق هذه الاجراءات خلال فترة من الزمن، تسمح بالتطوير التدريجى لاطار فعّال لعملية،

يمكن أن تعالج بصورة مضطردة المشاكل العاجلة خلال فترة محددة من الزمن. ويمكن خلق آليات لمواصلة الحوار حول الترتيبات الدستورية والقانونية لحل كل تلك المشكلات، على اسس البدائل المطروحة اعلاه، التى تتراواح ما بين الوحدة القائمة على هوية وطنية جديدة أو الانفصال التام.

لا يمكن بعد الآن تجاهل فكرة الانفصال، التى كان يُنظر اليها دائماً على انها امر محظور محّرم؛ أو ان تناقش بدون الجدّية اللازمة. لم يُقعِد النزاع المزمن المُستَعصى البلاد ويعوق مسيرة التنمية والبناء الوطنى فحسب، بل دمّر السودان، مسبباً فقداً لا يحتمل فى الأرواح، ومحدثاً خراباً فى البنيات التحتية لموارد سكان الريف، وتدهوراً وانحساراً فى التنمية الاقتصادية والاجتماعية. لقد اصبح الوضع مأساة انسانية رهيبة الابعاد. ولا بُدّ إذن من ايقاف هذه المأساة التراجيدية، ولو عبر الأنفصال إذا دعت الضرورة، ولكن بارادة الشعب الحرة. وبمرور الزمن، ربما تدفع الظروف الطرفين للالتقاء على اسس الاحترام المتبادل والسعى للتعاون نحو غايات مشتركة.

يشير التاريخ المرير للوعود المنقوضة، والاتفاقيات المخروقة والسلام بعيد المنال، الى أنه لا يمكن اسقاط أى خيار من اجندة الحوار. لا شك أن الوحدة هدف سام ونبيل؛ ولكن الضمان الافضل لتحقيقها، خاصة على الصعيد الوطنى، هو، أن تسمو القيادات فوق الشقاق الحزبى وتطرح للوطن بكامله رؤية تلهم قطاعاً عريضاً من السودانيين، بغض النظر عن العرق، الاثنية، الاقليم أو الدين- رؤية تربطهم بالوطن ليقفوا معاً فى سعيهم الجماعى من أجل مصير مشترك. ويمكن أن يتقرر كل ذلك عبر التصويت الواعى المستنير فى الاستفتاء المقترح للشمال والجنوب. فقط عبر الاعتراف والاحترام المتبادل، والتفاعل المتناسق بين السكان العرب والافريقيين فى كل ارجاء البلاد، يمكن للسودان أن يحقق ويصون السلام العادل الدائم، ويقوم بدوره نموذجاً مصغراً حقيقياً لافريقيا وحلقة وصل نشطة بين القارة والشرق الاوسط. والمفجع حقاً، أن ظل كل ذلك سراباً منذ فجر الاستقلال.


DAWAYA
SUDANESE BOOKS

هوامش ومصادر *

* لتسهيل مراجعة المصادر والهوامش الرجاء ملاحظة الآتي:-

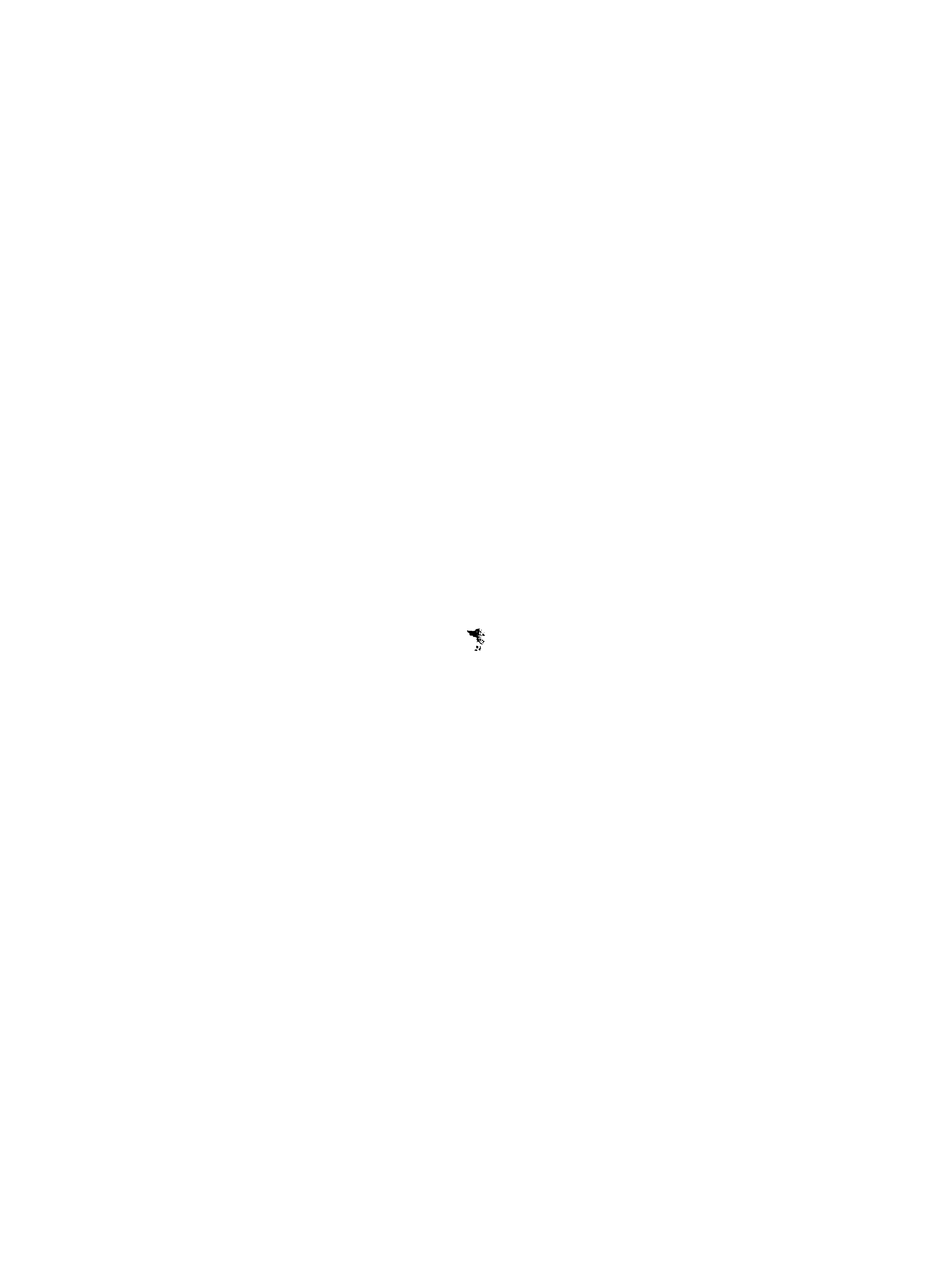
١- بعض المصادر تحمل الرقم العربي وبجانبه رقم روماني؛ مثال: أنظر «مصادر وهوامش الفصل الأول»؛ المصدر (٤) يتسلسل من ٤(i) الى ٤(vii) ، وهذا يعني ان النقطة (٤) الواردة في متن الكتاب تتناولها سبع مصادر مختلفة.

٢- تفادياً للتكرار، يشار الى المصادر المتكررة برقم ظهورها الأول، مع ذكر اسم الكاتب والفصل الذي وردت فيه.

٣- كلمة «نفسه» لوحدها، تعني نفس الصفحة من المصدر السابق مباشرة.

٤- «ص» ترمز للكلمتين «صفحة» أو «صفحات».

المترجم



مصادر المقدمة

١- مدثر عبدالرحيم ، في خطاب رئيسي لمؤتمر جوبا حول «دور الجنوب فى الحركة الوطنية السودانية». المنعقد ٢٦ - ٢٨ فبراير ١٩٨٥.

2- Hashim M. Amin (1993) Fatal Nationalism : The Problem of Reinvention of Sudan. Research project proposal. Yale University. p. 8.

هوامش ومصادر الفصل الاول

1. Voll, J. O. (1990) In: Montville, J. V. ed., *Conflict and Peacemaking in Multiethnic Societies*. Lexington. Books, Lexington, Mass. p. 389.

2. Omari H. Kakole (1984) In : *Third World Quarterly*. vol. 6. pp. 687 - 702.

3. Yusuf Fadl Hassan (1967) *The Arabs and the Sudan*. Edinburgh University Press. p. 90.

3(i) Binagi, L. A. (1981) the Genesis of Modern Sudan.... Ph. D. dissertation, Temple University, USA.

3(ii) Abdullahi Ali Ibrahim (1991) The Northern Sudanese: An Anthropology of Hybridity. Unpublished postdoctorate fellowship proposal. University of Virginia. p. 3

4(i) Muhammad Omar Bashir (1968) *The Southern Sudan: Background to Conflict*. Hurst and Co.; Republished in 1979 by Khartoum University.

4(ii) Dunstan M. Wai, ed., (1973) *The Southern Sudan: The Problem of National Integration*. Frank Cass, London.

4(iii) Dunstan M. Wai (1981) *The African-Arab Conflict in the Sudan*. Africana Co., New York, London.

4(iv) Joseph Oduho and William Deng (1963) *The Problem of the Southern Sudan*. Oxford University Press.

4(v) Oliver Albino (1970) *The Sudan: A Southern Viewpoint* . Oxford University Press.

4(vi) Francis M. Deng (1973) *Dynamics of Identification: A Basis for National Integration in the Sudan*. Khartoum University Press. p. 22.

4(vii) Akolda M. Tier (1982) Freedom of Religion under the Sudan Constitution and Laws. *J. of African Law*. vol. 26. pp. 133 - 151.

5(i) Ministry of Foreign Affairs, Sudan (1973) *Peace and Unity in the Sudan: An African Achievement.* Khartoum University Press.

5(ii) Muhammad Omar Bashir (1975) *The Southern Sudan: From Conflict to Peace.* Hurst and Co.

٥(iii) دنستان واى ، مصدر ٤(iii) الفصل الأول

5(iv) Hizkias Assefa (1987) ***Mediation of Civil Wars*****.....** Westview Press, Boulder, Colo.

5(v) Abel Alier (1990) *Southern Sudan: Too Many Agreements Dishonoured.* Ithaca Press, Exeter.

6(i) Minear, L. and Others (1991) *Humanitarianism under Siege....* Red Sea Press, Trenton, N. J.

6(ii) Francis M. Deng and Minear, L. (1992) *The Challenges of Famine Relief:.....* Brookings. Institution, Washington D.C.

6(iii) Van Voorhis, B. (1989) Food as a Weapon for Peace.... *Africa Today.* vol. 36, pp. 29-42.

٧- فى أغسطس ١٩٩١ تمرد قسم من الحركة الشعبية وجيشها تحت قيادة ريك مشار، لام اكول وغوردون كونق ضد قيادة جون قرنق منادين بالديمقراطية وحقوق الانسان وانفصال الجنوب. وللمفارقة قادهم تمردهم الى تعاون أوثق مع الحكومة فى الخرطوم فى تحالف تكتيكى ضد الحركة الشعبية وفصيلها الرئيسى.

8. John Garang de Mabior (1989) Statement to the Sudanese People on the Current Situation in the Sudan. Headquarters SPLM - SPLA; August 10.

٩(i) فى الفترة ٩ سبتمبر الى ٢١ اكتوبر ١٩٨٩ عقدت الحكومة مؤتمر حوار وطنى حول قضايا السلام. وكانت التوصية الرئيسية قيام نظام دستورى فيدرالى لحل المشاكل الاقليمية، الاثنية، الثقافية والتنوع الدينى. وافقت الحكومة على التوصية، واخذت الحركة الشعبية علماً بذلك؛ هذا الى جانب توصيات من مصادر أخرى، تعتبر أسساً مفيدة للمحادثات الدستورية التقرير الرسمى للمؤتمر:-

9(ii) Steering Committee for National Dialogue on Peace Issues (1989) *Final Peport and Recommendations.* Khartoum.

Called *"Red Book"*.

10. Henderson, K. D. D. (1965) *Sudan Republic.* Ernest Benn, London. p. 75.

11. Trimingham, S. (1948) *The Christian Approach to Islam in the Sudan.* Oxford University Press. pp. 25 - 26.

12(i) Warburg, G. (1978) *Islam, Nationalism and Communism in a Traditional Society....* Frank Cass, London. p. 110.

12(ii) Muddathir AbdAl-Rahim and others, eds., (1986) Islam and Politics: In: *Sudan since Independence.* Gowes, Aldesshor, U. K. p. 3.

13. Niblock, T. (1987) *Class and Power in Sudan.....* State University of New York Press. pp. 161 - 162.

14(i) Muhammad Nuri El-Amin (1984) *The Emergence and Development of the Leftist Movement in the Sudan during 1930s and 1940s.* Khartoum University Press.

١٤(ii) حسن مكى محمد احمد (١٩٨٢) حركة الأخوان المسلمين فى السودان ١٩٤٤ - ١٩٦٩. دار نشر جامعة الخرطوم.

١٥- خلال فترة الحكم الديمقراطى وبعد اسقاط جعفر نميرى دخل الصادق المهدى فى تحالفات مع الحزب الاتحادى الديمقراطى ثم مع الجبهة الاسلامية القومية منفصلين ثم فى تحالف لثلاثتهم من أجل دعم الاجندة الاسلامية. لم تجد هذه التحالفات الثبات والاستدامة، لان الأحزاب كانت تنازعها مطامعها على السلطة أكثر من اهتمامها بالعقيدة.

16. Berkeley, C.S.G. (1979) In : Ph.D. dissertation. New York University. Unpublished. p. xxviii.

17. Ahmed A. Nasr (1981) A Search for Identity..... In: Ahmed A. Nasr, ed., *Folklore and Development in the Sudan.* Khartoum University Press. p. 21.

18. Mansour Khalid (1990) *The Government They Deserve: The Role of the Elite in Sudan's Political Evolution.* Kegan Paul, London. and New York. p. 4.

١٩- منصور خالد، ص ٤٠، مصدر ١٨ الفصل الأول.

20. Mansour Khalid (1987) *John Garang Speaks.* KPI Ltd., London.

pp. 128 - 129.

21. Mansour Khalid (1987) In : Francis M. Deng and Gifford, P. eds., *The Search for Peace and Unity in the Sudan.* The Wilson Center Press, Washington. p. 110.

22. **Daly**, M. W. (1989) In : Benavides, G. and Daly, M. W., eds., ***Religion** and Political Power.* State University of New York **Press**. p. 83.

23. **Collins, R.** O. (1988) In Search of the Sudanese. *Sudan Times.* vol. **3, no. 520. p. 4.**

٢٤- محمد عمر بشير، ص ٣٨، مصدر ٥(ii) الفصل الأول.

25. **Muhammad Omar Bashir (1974)** ***Revolution and Nationalism in the Sudan.*** Barnes and Noble. p.2.

26. Sudan Government (1956) *Report of the Commission of Inquiry in the Disturbances in Southern Sudan during August 1955.* Mc Corquedale, Khartoum. p. 81.

٢٧- فرانسيس دينق، ص٧-٨، مصدر ٤(vi) الفصل الأول.

28. Abdelwahab El-Affendi (1990) Discovering the South: Sudanese Dilemmas for Islam in Africa. In: *African Affairs.* vol. 89, p. 371.

٢٩- عبدالوهاب الأفندى ، ص ٣٧١ ، مصدر ٢٨ الفصل الأول.

٣٠ - نفسه.

هوامش ومصادر الفصل الثانى

١- بيناجى ، ص ٣-٤ ، مصدر ٣(i) الفصل الأول.
٢- منصور خالد ، ص ٢٤ ، مصدر ١٨ الفصل الأول.
٣- محمد عمر بشير، ص ٢-٣، مصدر ٢٥ الفصل الأول.
٤- يوسف فضل حسن ، ص ١٠ ، مصدر ٣ الفصل الأول.
٤(i) فرانسيس دينق، ص ١٢ ، مصدر ٤(vi) الفصل الأول.
٥- يوسف فضل حسن، ص٣ ، مصدر ٣ الفصل الاول.

6. Mc Michael, H. A. (1967) *A History of the Arabs in the Sudan.* Barnes and Noble. p. 13.

7. AbdelFatah Ibrahim elSayed Baddour (1960) *Sudanese- Egyptian Relations.* Martinus Nijhoff, The Hague. p. 17.

٨(i) عبدالفتاح ابراهيم السيد بدر، ص ١٧ - ٢٠، مصدر ٧ الفصل الثانى.
٨(ii) يوسف فضل حسن، ص٢٢ - ٢٤، مصدر ٣ الفصل الاول.
٩- نفسه .
١٠- نفسه.
١١- عُمارى كاكولى، ص ٦٩٢ ، مصدر ٢(i) الفصل الأول.
١٢- يوسف فضل حسن، ص ١٨، مصدر ٣ الفصل الأول.

12(i) Yusuf Fadl Hassan (1963) The Penetration of Islam in Eastern Sudan. *Sudan Notes and Records.* vol. 44. pp. 1-8.

١٣- بيناجى، ص ١٥ ، مصدر ٣ (i) الفصل الأول.

14(ii) Owen, T. R. H. (1937) The Hadendowa. *Sudan Notes and Records.* vol. 44. pp. 147 - 208.

14(ii) Lorimer, F. C. S. (1936) The Rubatab. *Sudan Notes and Records.* vol. 29. pp. 162-167.

١٤(iii) يوسف فضل حسن، ص٥ ، مصدر ٣ الفصل الأول.

15. Sandars, G.E.R. (1935) The Amarar. *Sudan Notes and Records.* vol. 18. pp. 195-219.

١٦- نيبلوك ، مصدر ١٣ الفصل الأول.
١٧- منصور خالد، ص ٢٩ ، مصدر ١٨ الفصل الأول.
١٨- محمد عمر بشير، ص ٢٧، مصدر ٢٥ الفصل الأول.

19. Muhammad Ibrahim el Shoush (1963) Some Background Notes on

Modern Sudanese Poetry. *Sudan Notes and Records*. vol. 14. pp. 21-42.

٢٠- هندرسون ، ص ٢٣ ، مصدر ١٠ الفصل الأول.

٢١- منصور خالد، ص ٢٧ ، مصدر ١٨ الفصل الأول.

٢١(i) محمد عمر بشير، ص ٥، مصدر ٢٥ الفصل الاول.

22(i) Arkell, A. J. (1951) The History of Darfur 1200 - 1700 A.D. *Sudan Notes and Records*. vol. 32. pp. 37-70, 207 - 208; and vol. 33. pp. 129-155.

22(ii) Lampen, G. D. (1950) History of Darfur. *Sudan Notes and Records*. vol. 31. pp. 177-209.

23. Stevenson, R. C. (1963) Some Aspects of Islam in the Nuba Mountains. *Sudan Notes and Records*. vol. 44. pp. 9-20.

٢٤- مكمايكل، ص ٣٥، مصدر ٦ الفصل الثاني.

25(i) Heintzen, H. (1962) The Role of Islam in the Era of Nationalism. In: Lewis, W. H. ed., *New Forces in Africa*. Public Affairs Press, Washington. p. 42.

25(ii) Trimingham, J. S. (1964) *Islam in East Africa*. Clarendon Press, Oxford. pp. 39, 61-63, 163-164.

25(iii) Anderson, J. N. D. (1955) In: Grunebaum, G. E., ed., *Unity and Variety in Muslim Civilization*. University of Chicago Press. p. 263.

26(i) Farran, C. D. (1963) *Matrimonial Laws of the Sudan*. Butterworths, London. pp. 227-229.

٢٦(ii) تريمنجهام ، ص ٣٤ - ٣٦ ، مصدر ١١ الفصل الاول.

٢٧(i) اندرسون ، ص ٢٦٥، مصدر ٢٥ (iii) الفصل الثانى.

٢٧(ii) هينتزن، ص ٤٢، مصدر ٢٥ (i) الفصل الثانى.

28. Mendelsohn, J. (1962) *God, Allah and Ju Ju: Religion in Africa Today*. Thomas Nelson, New York. p. 102.

29. Trimingham, J. S. (1949) *The Christian Church in Post-War Sudan*. World Dominion Press. p. 23.

30(i) Hodgkin, T. (1956) *Nationalism in Colonial Africa*. Frederick Muller, London. p. 95.

30(ii) Taylor, J. V. (1963) *The Primal Vision*.... Fortress Press,

Philadelphia. p. 72.
٣١- تريمنجهام ، ص ٢٥ ، مصدر ١١ الفصل الأول.
32. Hale, S. (1979) In: Ph.D. dissertion. ULCA. p. 106.
33. Hill, R. (1959) *Egypt in the Sudan, 1820 - 1881.* Oxford University Press. p. 13.
34. Collins, R. O. (1962) *The Southern Sudan 1883 - 1898.:..* Yale University Press. p. 12.
٣٥- كولينز، ص ١١ ، مصدر ٣٤ الفصل الثانى.
٣٦- فاران ، ص ١٤، مصدر ٢٦ (i) الفصل الثانى.
٣٧(i) اندرسون ، ص ١٥٣، مصدر ٢٧ (i) الفصل الثانى.
٣٧(ii) فرانسيس دينق ، ص ٢٥، مصدر ٤ (vi) الفصل الأول.
٣٨- كولينز ، ص ١٣، مصدر ٣٤ الفصل الثانى.
٣٩- منصور خالد، ص ٢٩ - ٣٠، مصدر ١٨ الفصل الأول.
40. Gray, R. (1961) *A History of Southern Sudan 1838-1889.* Oxford University Press.
٤١- هيل، ص ١٠٢ ، مصدر ٣٣ الفصل الثانى.
42(i). Wingate, F. R. (1891) *Mahdisim and Egyptian Sudan.* Macmillan.
42(ii) Holt, P. M. (1958) *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898....* Clarendon Press, Oxford.
42(iii) Theobald, A. B. (1951) *The Mahdiya....* Longmans, Green and Co., London.
٤٣- محمد عمر بشير، ص ١٦، مصدر ٢٥ الفصل الأول.
٤٤- منصور خالد، ص ٣٤، مصدر ١٨ الفصل الأول.
٤٥- هولت، مصدر ٤٢ (i) الفصل الثانى.
46. Muddathir AbdAl-Rahim (1969) *Imperialism and Nationalism in the Sudan....* Clarendon Press, Oxford. p.89.
47. Slatin Pasha, R. C. (1897) *Fire and Sword in the Sudan....* Trans. Wingate, F. R. . Edward Arnold, London. pp. 272 - 274.
48. Daly, M. W. (1986) *Empire on the Nile:....* Cambridge University Press. p. 18.
49. Francis M. Deng and Daly, M. W. (1989) *Bonds of Silk:.....* Michigan Stale University Press. p. 69.

50(i) Sanderson, G. N. (1965) *England, Europe and the Upper Nile 1882-1899.* Edinburgh University Press.

50(ii) Collins, R. O. (1968) *King Leopold....* Yale University Press.

50(iii) Grenville, J. A. S. (1964) *Lord Salisbury and Foriegn Policy....* Athens Press, London.

٥٠(iv) مدثر عبدالرحيم، ص ٢٤ ، مصدر ٤٦ الفصل الثانى.

٥٠(v) ثيوبولد، مصدر ٤٢ (iii) الفصل الثانى.

50(vi) Mekki Shibeika (1960) ***The Independent Sudan.*** **Paterson, London. Chapters 13-16.**

50(vii) Robinson, R. and others (1968) *Africa and the Victorians.* Anchor Books. New York.

51(i) Lazarus Leek Mawut (1983) *Dinka Resistance to Condominium Rule, 1902-1932.* Khartoum University Press. p. 43.

51(ii) O'Ballance, E. (1977) *The Secret War in the Sudan....* Faber and Faber, London. p. 24.

٥١(iii) استناداً الى الكاتب، قتل جيش الفتح ١٠٥٦٣ من الانصار وجرح ١٦٠٠٠؛ مقابل ٤٩ قتيلاً و٣٨٢ جريحاً من الجيش الانجليزى - المصرى.

52(i) Lord Cromer (1914) *Egypt in Transition.* London.

٥٢(ii) فرانسيس دينق، ص ١٤ ، مصدر ٤٩ الفصل الثانى.

52(iii) Kirk-Green (1984) An Educational Profile of the Sudan Political Service. In: Collins, R.O. and Francis M. Deng, eds., *The British in the Sudan 1898- 1956.* Hoover Institution Press, California.

52(iv) Mangan, J. A. (1982) The Education of an Elite Imperial Adminstration.... *International Journal of African Historical Studies.* vol. 15. pp. 671 - 699.

٥٣- فرانسيس دينق، ص ١٣١- ١٣٢، مصدر ٤٩ الفصل الثانى.

٥٤(i) محمد عمر بشير، ص ٥٢ ، مصدر ٢٥ الفصل الأول.

٥٤(ii) نيبلوك ، ص ١٦٢ ، ١٧٢ مصدر ١٣ الفصل الأول.

٥٥- محمد عمر بشير ، ص ٥٣ ، مصدر ٢٥ الفصل الأول.

٥٦- نفسه ، ص ١٤ .

٥٧- نفسه ، ص ١٧ .

٥٨- نفسه ، ص ١٩ .

٥٩- نفسه ، ص ٦٠.
٦٠- تريمنجهام، ص ٢٥ ، مصدر ١١ الفصل الأول.
٦١- لورد كرومر، ص ١٦ - ١٧، مصدر ١١ الفصل الأول.
٦٢- نفسه ، ص ٢٦.

63. Allott, A. N. (1960) *Essays in African Law*.... Butterworth, London. p. 10.

٦٤- تريمنجهام، ص ٢٥ مصدر ١١ الفصل الأول.

65(i) Guttman, E. (1957) The Reception of Common Law in the Sudan. *Common Law Quarterly*. vol. 61. pp. 401 - 17.

٦٥(ii) فرانسيس دينق، ص ٢٦ مصدر ٤ (vi) الفصل الأول.
٦٥(iii) نفسه، ص ٢٦.

65(iv) Zaki Mustafa (1971) *The Common Law in the Sudan*... Clarendon, Oxford.

٦٦- تريمنجهام ، ص ٢٥ ، مصدر ١١ الفصل الأول.
٦٧- فرانسيس دينق ودالى ، ص ١٣٤، مصدر ٤٩ الفصل الثانى.
٦٨- رسالة شخصية من هندرسون للمؤلف.

69. Robertson, Sir James, (1974) *Transition in Africa*..... C. Hurst, London. p. 223.

٧٠- سيرجيمس روبرتسون، مصدر ٦٩ الفصل الثانى.
٧١- ابدى سيرجيمس روبرتسون ملاحظات مماثلة الى القومى الجنوبى غوردون مورتات فى بريطانيا حسب رواية الأخير.
٧٢- تُحكى قصة عن حادثة وقعت عندما زار أول إدارى سودانى (مفتش مركز) منطقة المسيرية والمجلد. حضر رجل كهل لتحية المفتش ولكنه لم يتمكن من التعرف على المفتش وسط جمع السودانين، وسأل عن المفتش وعندما اشاروا اليه سأله عن اسمه، اجاب المفتش «محمد ابراهيم عبدالحفيظ» رد العجوز «منذ ان خلقنى الله لم أسمع عن مفتش مركز بهذا الاسم».
٧٣- محمد عمر بشير، ص ١٥ ، مصدر ٢٥ الفصل الاول.
٧٤- فى اجتماع CSIS اعلن الترابى قبول التعريف العام للعروبة على انها شأن ثقافى قائلاً «اذا كانت العروبية عرقية فانى لا أرغب ان تكون لى اى صلة بها»؛ ويعد ذلك مفهوماً سائداً. وحتى المعنى «الثقافى» يتضمن بصورة ذكية «العرقى».

75. Abdelwahab El-Affendi (1991) *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*. Grey Seal, London. p. 148.
76. Gamal Muhammad Ahmed (1972) In: Charles Malik, ed., *God and*

Man in Contemporary Islamic Thought. American University, Beirut. p. 45.

77. Ali Mazrui (1971) In: Yusuf Fadl Hassan, ed., *Sudan in Africa.* Khartoum University Press. pp. 240-249.

٧٨- قول، ص ٣٨٩ ، مصدر ١ الفصل الاول.

٧٩- هذه النقطة اثارها اداري شمالي مرموق عمل في الجنوب في مقالة له حول رواية المؤلف «بذرة الخلاص» والتي يحمل فيها البعض هوية وطنية خارج إطار العروبة والاسلام.

٨٠- رد عبدالرحمن البشير على سؤال عن الهوية، أوضح أنه يسجل وجهة النظر السودانية العربية، وليس نظرته الخاصة

هوامش ومصادر الفصل الثالث

١(i) دنستان واى ، ص ٢٧ ، مصدر ٤ (iii) الفصل الأول.

1(ii) Bona Malwal (1981) *People and Power in the Sudan: The Struggle for National Stability.* Ithaca Press. p. 21.

٢- ابيل الير، ص ١٢ ، مصدر ٥(v) الفصل الأول.

3(i) Cash, W. W. (1930) *The Changing Sudan.* Church Missionary Society, London. p. 12.

٣(ii) فرانسيس دينق، ص ٢٨ ، مصدر ٤(vi) الفصل الاول.

٤- اوبلانس، ص ٢٢ ، مصدر ٥١ (ii) الفصل الثانى.

٥- نفسه.

6(i) Lienhardt, G. (1961) *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka* . Clarendon Press, Oxford pp. 164 - 165.

6(ii) Francis M. Deng (1978) *Africans of Two Worlds: The Dinka in Afro-Arab Sudan.* Yale University Press. pp. 131, 214.

6(iii) Francis M. Deng (1971) *Tradition and Modernization: A Challenge for Law among the Dinka of the Sudan.* Yale University Press. pp. 48 - 49.

7. Warburg, G. R. (1990) National Identity in the Sudan:..... *Asian and African Studies.* vol. 24, pp. 153 - 154.

٨(i) كاش ، ص ٧٤ ، مصدر ٣ (i) الفصل الثالث.

٨(ii) فرانسيس دينق، ص ٤٢ ، مصدر ٤ (vi) الفصل الأول.

9. Titherington, G. W. (1927) The Raik Dinka.... *Sudan Notes and Records.* vol. 10 pp. 159 - 160.

١٠- فرانسيس دينق، ص ١٣٢ ، مصدر ٦(ii) الفصل الثالث.

١١(i) نفسه ، ص ١٣٢ - ١٣٣.

11(ii) Francis M. Deng (1980) *Dinka Cosmology.* Ithaca Press, London. pp. 41-42.

١٢(i) فرانسيس دينق، ص ١٣٣ ، مصدر ٦(ii) الفصل الثالث.

١٢(ii) نفسه ، ص ٧٦.

١٣- نفسه ، ص ٧٨.

١٤- نفسه ، ص ٥٦.

١٥(i) نفسه ، ص ١٣٧ – ١٣٨.
١٥(ii) نفسه ، ص ٢٣٩.
١٦(i) نفسه ، ص ١٣٨.
١٦(ii) نفسه ، ص ٢٦١ – ٢٦٢.
١٧(i) نفسه ، ص ١٣٨.
١٧(ii) نفسه ، ص ٢٦١.
١٨- نفسه ، ص ٢٩ ، مصدر ٤ (vi) الفصل الأول.
من خطاب السيد اسماعيل الأزهري لمؤتمر المائدة المستديرة.
١٩- نفسه ، ص ٤٣ ، مصدر ٤ (vi) الفصل الاول.
٢٠- نيبلوك ، ص ١٥٠، مصدر ١٢ الفصل الأول.
٢١- نفسه ، ص ١٥٠.
٢٢- تبرز أزمة اخلاقية مشابهة ضمن السياقين السوداني والبوسني فيما يتعلق بالمآسي الانسانية، التي أهتم المؤلف بها ضمن عمله ممثلاً للأمين العام للأمم المتحدة في قضايا مشردي الحرب. أثار صحفي شمالي سوداني «كيف يمكن مقارنة معاملة السودانيين الشماليين لمشردي الحرب الجنوبيين، بمعاملة الصرب في يوغسلافيا لمشردي حرب البوسنة؟» والصحفي يود هنا اعطاء صورة مشرفة للسودان مقارنة بيوغسلافيا. الامر لا يتعلق بأيهما الأحسن؛ في الحالتين لم تكن المعاملة حسنة. والعبودية مهما كانت اشكالها تظل بغيضة مستهجنة.
٢٣- وربرج، ص ١٥٣، مصدر ٧ الفصل الثالث.
24(i) Collins, R. O. (1975) *The Southern Sudan in Historical Perspective.* Tel Aviv. pp. 14-15.
٢٤(ii) وربرج، ص ١٥٣ ، مصدر ٧ الفصل الثالث.
25. Collins, R. O. (1983) *Shadows in the Grass: Britain in Southern Sudan, 1918 - 1956.* Yale University Press. p. 10.
٢٦- نيبلوك، ص ١٦٢ ، مصدر ١٣ الفصل الأول.
27. McMichael, H. (1934) *The Anglo- Eygptian Sudan.* Faber and Faber, London. p. 101.
٢٨- كولينز ، ص ١٤ ، مصدر ٢٤ الفصل الثالث.
٢٩- نفسه ، ص ٧.
٣٠- نفسه.
٣١- نفسه ، ص ١٧.
32. Mekki Abbas (1952) *The Sudan Question.* Frederick, A. Praeger, New York. p. 161.

٣٣- مدثر عبدالرحيم، ص ٧١، مصدر ٤٦ الفصل الثانى.

٣٤- نفسه،

٣٥- اوبلانس ، ص ٢٧ ، مصدر ٥١ الفصل الثانى.

٣٦(i) مدثر عبدالرحيم، ص ٧٧-٧٨ ، مصدر ٤٦ الفصل الثانى.

36(ii) Sanderson, L. P. and Sanderson, N. (1981) *Education, Religion and Politics in Southern Sudan 1899-1964.* Khartoum University Press. Chapter 4.

٣٧- فرانسيس دينق، ص ٤٣ ، مصدر ٤(vi) الفصل الاول.

٣٨- وبرج، ص ١٥٦ ، مصدر ٧ الفصل الثالث.

٣٩- مدثر عبدالرحيم، ص ٢٤٥ - ٢٤٩ ، مصدر ٤٦ الفصل الثانى.

٤٠- هندرسون ، ص ١٦٢ - ١٦٣ ، مصدر ١٠ الفصل الأول.

٤١(i) فرانسيس دينق، ص ١٥٣ مصدر، ٦ الفصل الثالث.

٤١(ii) نفسه ، ص ٧٧ ، مصدر ١١ الفصل الثالث.

٤٢- نفسه ، ص ١٦٨ ، مصدر ٤٩ الفصل الثانى.

٤٣- نفسه ، ص ٨٥ - ٨٦.

43(ii). Woodward, P. (1990) *Sudan 1898 - 1989: The Unstable State* . Lynne Rienner, Boulder, Colo. p. 20.

٤٤- كولينز، ص ١٢ ، مصدر ٢٥ الفصل الثالث.

٤٥- فرانسيس دينق ودالى، ص ١٦٩ ، مصدر ٤٩ الفصل الثانى.

٤٦- فرانسيس دينق، ص ٣٢، مصدر ٤(vi) الفصل الأول.

٤٧- تريمنجهام ، ص ٣٨، مصدر ١١ الفصل الاول.

٤٨- فرانسيس دينق، ص ٣٣ مصدر ٤(vi) الفصل الأول.

٤٩- هندرسون، ص ١٦٥، مصدر ١٠ الفصل الأول.

٥٠- كولينز، ص ١٤ - ١٥، مصدر ٢٥ الفصل الثالث.

٥١- نفسه ، ص ١٤.

٥٢- نفسه ، ص ١٥.

٥٣- هندرسون ، ص ١٦٤ ، مصدر ١٠ الفصل الاول.

٥٤- نفسه ، ص ١٦٥.

٥٥- فرانسيس دينق، ص ٣٤، مصدر ٤(vi) الفصل الاول.

٥٦- تريمنجهام، ص ٧٣، مصدر ١١ الفصل الأول.

٥٧- مدثر عبدالرحيم، ملحق ٨ مصدر ٤٦ الفصل الثانى.

٥٨- نفسه، ص ٢٥٤.

٥٩- نفسه، ص ٢٥٥.

٦٠- دنستان واى، ص ٣٨ ، مصدر ٤(iii) الفصل الاول.
٦١- مدثر عبدالرحيم ، ص ٢٥٣ - ٢٥٤، مصدر ٤٦ الفصل الثانى.
٦٢- نفسه ، ص ٢٥٤.
٦٣- نفسه .
٦٤(i) حكومة السودان، ص ١٨-١٩، مصدر ٢٦ الفصل الأول.
٦٤(ii) جوزيف اودوهو ووليام دينق، مصدر ٤(iv) الفصل الأول.
٦٤(iii) اوليفر البينو، ص ٢٥ - ٢٨، مصدر ٤(v) الفصل الأول.
٦٤(iv) بونا ملوال، ص ٢٤ - ٣٠، مصدر ١(ii) الفصل الثالث.
٦٤(v) دنستان واى، ص ٤٢ - ٤٤، مصدر ٤ (iii) الفصل الأول.
٦٤(vi) ابيل الير، ص ١٠ - ٢١، مصدر ٥ (v) الفصل الأول.
٦٥- وجهة النظر هذه اكد عليها تقريباً كل زعماء القبائل، فى حين غيرّ العديد من مسئولى الحكومة من موقفهم.
٦٦- محمد عمر بشير، ص ١٤٥، مصدر ٤ (i) الفصل الأول.
٦٧- فرانسيس دينق ودالى، ص ١٤٠ - ١٤١، مصدر ٤٩ الفصل الثانى.
٦٨- منصور خالد، ص ٩٤ ، مصدر ١٨ الفصل الأول.
٦٩- نفسه.
٧٠- محمد عمر بشير، ص ١٤٦-١٤٧، مصدر ٤(i) الفصل الأول.
٧١- نفسه.
٧٢- نفسه.
٧٣- نفسه.
٧٤- منصور خالد، ص ٩٤ ، مصدر ١٨ الفصل الأول.
٧٥(i) نفسه، ص ٩٥.
٧٥(ii) فرانسيس دينق، ص ٣٦ ، مصدر ٤(vi) الفصل الأول.
٧٦- مدثر عبدالرحيم، ص ١٨١، مصدر ٤٦ الفصل الثانى.
٧٧- نيبلوك، ص ١٥٦، مصدر ١٣ الفصل الأول.
٧٨- جمهورية السودان، ص ٤٠، مصدر ٢٦ الفصل الأول.
٧٩- دنستان واى ، ص ٦٦، مصدر ٤(iii) الفصل الأول.
٨٠- نفسه.
٨١- منصور خالد، ص ١٣٦- ١٣٧، مصدر ١٨ الفصل الأول.
٨٢- دنستان واى، ص٦٧، مصدر ٤(iii) الفصل الأول.
٨٣- نفسه.
٨٤- هندرسون، ص ١٧٧، مصدر ١٠ الفصل الأول.
٨٥- دنستان واى ، ص ٦٥، مصدر ٤(iii) الفصل الأول.

٨٦- بونا ملوال، ص ٥٤-٥٥، مصدر ١(ii) الفصل الثالث.
٨٧- دنستان واى، ص ٦٧، مصدر ٤(iii) الفصل الأول.
٨٨- فرانسيس دينق ودالى، ص ٩٦ ، مصدر ٤٩ الفصل الثانى.
٨٩- نفسه .
٩٠- نفسه .
٩١- نفسه ، ص ٤٧ .
٩٢- فرانسيس دينق، ص ٣٦ ، مصدر ٤(vi) الفصل الأول.
٩٣- نفسه ، ص ٤٥ .

هوامش ومصادر الفصل الرابع

١- محمد عمر بشير - ص ٤٨ و٥٨ ، مصدر ٢٥ الفصل الأول.

2. Edward Atiyah (1946) *An Arab Tells his Story*. Murry, London. p. 141.

٣- تيم نيبلوك، ص ١٢٥، مصدر ١٣ الفصل الاول.

4(i) Hassan **Abdin** (1985) *Early Sudanese Nationalism: 1919- 1925.* **Khartoum** University Press. pp. 40 - 42.

٤(ii) محمد عمر بشير، ص ٦٣، مصدر ٢٥ الفصل الاول.

٥- نفسه، ص ٦٨، مصدر ٢٥ الفصل الأول.

٦- نفسه.

٧- نفسه، ص ٧٣

٨- نقلا عن المصدر اعلاه «انحدر علي عبداللطيف من ام دينكاوية، (أمة لمحمدين محمدين من الخندق)، واب نوباوى، (رقيق لاحمد حسن دنقلاوى من الخندق) والسؤال الطريف هو :لماذا أشتهر بأنه دينكاوى بينما كان ابوه نوباوياً؟

٩- حسن عابدين، ص ٤٩، مصدر ٤(i) الفصل الرابع.

١٠- منصور خالد، ص ٧٠، مصدر ١٨ الفصل الاول.

١١- مدثر عبدالرحيم، ص ١٠٤، مصدر ٤٦ الفصل الثانى.

١٢- حسن عابدين، ص ٤٨، مصدر ٤(i) الفصل الرابع.

١٣(i) تيم نيبلوك ص ١٦٥ - ١٦٨ ، مصدر ١٣ الفصل الاول.

١٣(ii) محمد عمر بشير، ص ٧٤، مصدر ٢٥ الفصل الاول.

١٤- حسن عابدين، ص ٥٠، مصدر ٤(i) الفصل الرابع.

١٥- نفسه ، ص ٥٥.

١٦- محمد عمر بشير، ص ١٣٤، مصدر ٥(ii) الفصل الاول.

١٧- مدثر عبدالرحيم، ص ١٠٦ - ١٠٧ ، مصدر ٤٦ الفصل الثانى.

١٨- تيم نيبلوك، ص ١٤٠، مصدر ١٣ الفصل الاول.

١٩- محمد عمر بشير، ص ٨٣، مصدر ٢٥ الفصل الاول.

٢٠- نفسه، ص ٨٩-٩٠ .

٢١- حسن عابدين، ص ٨٤، مصدر ٤(i) الفصل الرابع.

٢٢- وربرج، ص ١٥١ - ٢٠٢، مصدر ٧ الفصل الثالث.

٢٣- محمد عمر بشير، ص ٧٣ - ٧٤، مصدر ٢٥ الفصل الأول.

٢٤(i) منصور خالد، ص ١١٠، مصدر ١٨ الفصل الأول.

٢٤(ii) بيتر وود ورد ، ص ٥٦، مصدر ٤٣(ii) الفصل الثالث.
٢٤(iii) تيم نيبلوك ص ١٦٨، مصدر ١٣ الفصل الاول.
٢٤(iv) وربرج، ص ٩٤، مصدر ١٢(i) الفصل الاول.
٢٥- فرانسيس دينق ودالى، ص ١٩١، مصدر ٤٩ الفصل الثانى.
٢٦- مدثر عبدالرحيم، ص ١٠٩، مصدر ٤٦ الفصل الثانى.
٢٧- نفسه.
٢٨(i) تيم نيبلوك، ص ١٤٢، مصدر ١٣ الفصل الأول.
٢٨(ii) أوبلانس، ص ٣٨، مصدر ٥١ الفصل الثانى.
٢٩- محمد عمر بشير، ص ١٠٤، مصدر ٢٥ الفصل الاول.
٣٠- عبدالوهاب الافندى، ص ٢٩ و٩٦، مصدر ٧٥ الفصل الثانى.
٣١- وربرج، ص ٩٤، مصدر ١٢(i) الفصل الاول.
٣٢- مدثر عبدالرحيم، ص ١٠٩، مصدر ٤٦ الفصل الثانى.
٣٣(i) نفسه، ص ٦٨ .
٣٣(ii) فرانسيس دينق، ص ١٣٠، مصدر ٦(iii) الفصل الثالث.
٣٤- منصور خالد، ص ٦٦، مصدر ١٨ الفصل الأول.
٣٥- محمد عمر بشير، ص ١٤٧، مصدر ٢٥ الفصل الأول.
٣٦- عبدالوهاب الأفندى، ص ٢٩، مصدر ٧٥ الفصل الثانى.
٣٧- تيم نيبلوك، ص ١٦١-١٦٢، مصدر ١٣ الفصل الاول.
٣٨- نفسه.
٣٩- مدثر عبدالرحيم، ص ١١٠ - ١١١، مصدر ٤٦ الفصل الثانى.
٤٠- تيم نيبلوك، ص ١٨١، مصدر ١٣ الفصل الأول.
٤١- نفسه، ص ١٨٠ - ١٨٤ .
٤٢- مدثر عبدالرحيم، ص ١١٣- ١١٤، مصدر ٤٦ الفصل الثانى.
٤٣- عبدالوهاب الأفندى، ص ٣٧٢، مصدر ٢٨ الفصل الأول.
٤٤- محمد عمر بشير، ص ١١٠، مصدر ٢٥ الفصل الأول.
٤٥- نفسه، ص ١١٠-١١١.
٤٦- نفسه ، ص ١٥٥،

47. Henderson, K. D.D. (1953) *The Making of Modern Sudan*. Faber and Faber, London. pp. 542 - 543.

٤٨- فرانسيس دينق ودالى، ص ٧٢، مصدر ٤٩ الفصل الثانى.
٤٩(i) هندرسون ، ص ٥٦٥، مصدر ٤٧ الفصل الرابع.
٤٩(ii) دنستان واى ، ص ٣٧، مصدر ٤(iii) الفصل الأول.

50(i). Khalid Duran (1985) The Centrifugal Forces of Religion in

Sudanese Politics. *Orient*, vol. 26. pp. 574 - 575.

٥٠(ii) تيم نيبلوك، ص ١٨٣، مصدر ١٣ الفصل الأول.

٥١(i) خالد دوران، ص ٥٧٢ - ٦٠٠، مصدر ٥٠(i) الفصل الرابع.

٥١(ii) تيم نيبلوك، ص ١٩٥ - ١٩٦، مصدر ١٣ الفصل الأول.

٥٢- نفسه، ص ١٩٩.

٥٣- خالد دوران، ص ٥٧٥، مصدر ٥٠(i) الفصل الرابع.

٥٤(i) وربرج، ص ١٤٧، مصدر ١٢(i) الفصل الاول.

٥٤(ii) تيم نيبلوك، ص ١٠٧ - ١٣٢ مصدر ١٣ الفصل الأول.

٥٥- وربرج، ص ١٤٧، مصدر ١٢(i) الفصل الأول.

٥٦- نفسه، ص ١٤٨.

٥٧- نفسه، ص ١٤٩.

٥٨- منصور خالد، ص ١٠٧-١٠٨، مصدر ١٨ الفصل الأول.

٥٩- وربرج، ص ١٤٩، مصدر ١٢(i) الفصل الاول.

٦٠- عبدالوهاب الأفندى، ص ٣٨، مصدر ٧٥ الفصل الثانى.

٦١- نفسه، ص ٣٩.

٦٢- نفسه، ص ٤٩.

٦٣- نفسه، ص ٣٥ - ٣٦.

٦٤- خالد دوران، ص ٥٨١، مصدر ٥٠(i) الفصل الرابع.

65. Abdullahi Ahmed An-Na'im (1985) The Elusive Islamic Constitution: The Sudanese Experience. *Orient*. vol. 26. p. 332.

٦٦- خالد دوران، ص ٥٨١، مصدر ٥٠(i) الفصل الرابع.

٦٧- نفسه.

٦٨(i) نفسه، ص ٣٣٨.

68(ii). Abdullahi Ahmed An-Na'im, Trans. (1987) *The Seond Message of Islam..* Syracuse University Press. [Author: Mahmoud Muhammad Taha].

٦٩- فى لقاء بتاريخ ١٢/٥/١٩٩٢ بمركز الدراسات الاستراتيجية والدولية رد الترابى على سؤال حول اعدام محمود محمد طه منكراً تورطه؛ موضحاً بحقد بان الرجل اعتبر نفسه «إلهاً»، وبأنه، أى الترابى، كان يفضل ترك «الإله» ليموت موتاً طبيعياً.

٧٠- تيم نيبلوك، ص ٢٠٢، مصدر ١٣ الفصل الأول.

71. Muhammad Ahmed Mahjoub (1974) *Democracy on Trial:*

Reflections on Arab and African Politics. Andre Deutsch. p. 208.

٧٢- محمد احمد محجوب، مصدر ٧١ الفصل الرابع.

٧٣- ابيل الير، ص ٢١ - ٢٢، مصدر ٥(V) الفصل الاول.

٧٤- منصور خالد، ص ٤٥١-٤٥٢، مصدر ١٨ الفصل الاول.

٧٥- مدثر عبدالرحيم، ص ١٩٨، مصدر ٤٦ الفصل الثانى.

٧٦- منصور خالد، ص ١٣٥، مصدر ١٨ الفصل الاول.

٧٧- مدثر عبدالرحيم، ص١٩٩، مصدر ٤٦ الفصل الثانى.

78. Francis M. Deng (1982) *Recollections of Babo Nimir.* Ithaca Press. London. p. 43.

٧٩- محمد عمر بشير، ص ١٨٢، مصدر ٢٥ الفصل الاول.

٨٠- محمد احمد محجوب، ص ٥٧، مصدر ٧١ الفصل الرابع.

٨١(i) منصور خالد، ص ٢٣١، مصدر ١٨ الفصل الاول.

٨١(ii) تيم نيبلوك، ص ٢١٥، مصدر ١٣ الفصل الاول.

٨٢- نفسه، ص ١٤٦.

٨٣- منصور خالد، ص ١٥١، مصدر ١٨ الفصل الأول.

هوامش ومصادر الفصل الخامس

١- حكومة السودان، ص ٧، مصدر ٢٦ الفصل الاول.
٢- دنستان واى، ص ٨، مصدر ٤(iii) الفصل الاول.
٣(i) مدثر عبدالرحيم ، ص ٨، مصدر ٤٦ الفصل الثانى.
٣(ii) منصور خالد، ص ١٣٣. مصدر ١٨ الفصل الاول.
٤- ابيل الير، ص ٢٠، ٣٠، مصدر ٥(v) الفصل الاول.
٥- فرانسيس دينق، ص ٣٩، مصدر ٤(vi) **الفصل الاول.**
٦- نفسه ، ص ٤٥.
٧- نفسه، ص ٤٠.
٨- **كان طالب الطب بونا بولا بيك كول، ابن الزعيم كول أروب من دينكا الانقوك، وزميله مولوديانق مؤثرين جداً فى حشد الدعم للحركة الشعبية فى اروبا. فى العام ١٩٦٢ كلفانى بتسليم دستور** SACDNU **الى نتالى اولواك وايزايا ماجوك اعضاء** الحركة السريين داخل البلاد.

9. Muhammad Omar Bashir (1975) *The Southern Sudan : From Conflict to Peace*. Barnes and Noble, New York. p. 53.

١٠- **محمد عمر بشير، ص ٨٤، مصدر ٤(i) الفصل الاول.**
١١(i) **دنستان واى، ص ١٦٤، مصدر ٤(ii) الفصل الاول.**
١١(ii) **فرانسيس دينق، ص ٢٧٢، مصدر ٤(vi) الفصل الاول.**
١٢(i) محمد عمر بشير، ص ٦٨، مصدر ٩ الفصل الخامس.
١٢(ii) **نيبلوك، ص ٢٧٧، مصدر ١٣ الفصل الاول.**
١٣- محمد عمر بشير، ص ٦٦، مصدر ٩ الفصل الخامس.
١٤- نفسه، ص ٦٧.
١٥- دنستان واى، ص ٩٢، مصدر ٤(iii) الفصل الاول.
١٦- منصور خالد، ص ٢١٣، مصدر ١٨ الفصل الاول.
١٧(i) اوليفر البينو، ص ٦٠ - ٦١، مصدر ٤(v) الفصل الاول.
١٧(ii) بونا ملوال، ص ٣٩، ٩٦ - ٩٧، مصدر ١(ii) الفصل الثالث.
١٨- اوليفر البينو، ص ٦٠-٦١، مصدر ٤(v) الفصل الأول.
١٩- **محمد عمر بشير، ص ٢٧، مصدر ٤(i) الفصل الأول.**
٢٠- منصور خالد، ص ٢٢٨، مصدر ١٨ الفصل الأول.
٢١- نفسه، ص ٢٣٠.

٢٢- نفسه، ص ٢٣١.
٢٣- نفسه، ص ٢٣١ - ٢٣٢.
٢٤- بونا ملوال ، ص ٩٦، مصدر ١(ii) الفصل الثالث.
٢٥- منصور خالد، ص ١٩٢، مصدر ١٨ الفصل الأول.
٢٦- نفسه، ص ١٩٢.
٢٧- محمد عمر بشير، ص ٣٨، مصدر ٤(i) الفصل الاول.
٢٨- فرانسيس دينق، ص ١٦٧، مصدر ٦(ii) الفصل الثالث.
٢٩- نفسه، ص ١٦٨ - ١٦٩.
٣٠- نفسه ص، ١٦٨ - ١٦٩.
٣١- نفسه، ص ١٢٢ - ١٢٨، مصدر ١١(ii) الفصل الثالث.
32. Howell, P. and others (1988) *The Jonglei Canal : Impact and Opportunity*. Cambridge University Press. p. 258.
٣٣- فرانسيس دينق، ص ٣٩، مصدر ٤(vi) الفصل الأول.
٣٤- هندرسون، ص ١٨٣، مصدر ١٠ الفصل الأول.
٣٥- منصور خالد، ص ١٨٨، مصدر ١٨ الفصل الاول.
٣٦- فرانسيس دينق، ص ٨٢-٨٣، مصدر ٤(vi) الفصل الأول.
٣٧- نفسه، ص ٧٣.
٣٨- نفسه، ص ٧٣- ٧٤.
٣٩- نفسه، ص ٧٤.
٤٠- دنستان واى، ص ٤١، مصدر ٤(iii) الفصل الاول.
٤١- فرانسيس دينق، ص ٤١، مصدر ٤(vi) الفصل الاول.
٤٢- محمد عمر بشير، ص ١٧٤ - ١٧٨ ، مصدر ٤(i) الفصل الاول.
٤٣- فرانسيس دينق، ص ٧٥، مصدر ٤(vi) الفصل الاول.
٤٤- ابيل الير، ص ٣٦، مصدر ٥(v) الفصل الاول.
٤٥- محمد عمر بشير،، ص ١١-١٣، مصدر ٤(i) الفصل الاول.
٤٦- نيبلوك، ص ٢٢٨، مصدر ١٣ الفصل الاول.
٤٧- ابيل الير، ص ٣٨ - ٣٩ ، ٥(v) الفصل الاول.
٤٨- نفسه.
٤٩- دنستان واى، ص ١٤٥، مصدر ٤(iii) الفصل الاول.
٥٠(i) وربرج، ص ٢٣٦ - ٢٤١، مصدر ١٢(i) الفصل الاول.
٥٠(ii) نيبلوك، ص ٢٤٩، ٢٥٦، مصدر ١٣ الفصل الاول.
51(i). Joseph Garang (1970) *Revolution in Action*. Government Printing Press, Khartoum. p. 8.

٥١(ii) دنستان واى، ص ١٤٦، مصدر ٤(iii) الفصل الاول.
٥٢(i) فرانسيس دينق، ص ٨٣، مصدر ٤(vi) الفصل الاول.
٥٢(ii) نفسه، ص ٨٣ - ٨٤.
٥٣(i) محمد عمر بشير، ص ٨٦ - ٨٧ ، مصدر ٤(i) الفصل الاول.
٥٣(ii) جمهورية السودان، ص ٤٣، مصدر ٥(i) الفصل الاول.
٥٤(i) وربرج، مصدر ١٢(i) الفصل الاول.
٥٤(ii) نيبلوك، ص ٢٥٦، مصدر ١٣ الفصل الاول.

55(i). **Muhammad Bashir Hamid (1983) Confrontation and Reconciliation within African Context: The Case of Sudan. In: *The World Quarterly*.** vol. 5. p. 322.

55(ii). **Kasfir, N. (1980)** Sudan's Addis Ababa Treaty. In: *Post - Independence Sudan.* University of Edinburgh.

٥٦- فرانسيس دينق ، ص ٧٩، **مصدر ٤(vi) الفصل الاول.**
٥٧- نفسه ، ص ٧٩.
٥٨- نفسه.
٥٩- دنستان واى، ص ١٤٨، مصدر ٤(iii) الفصل الاول.
٦٠- فرانسيس دينق، ص ٨٠، مصدر ٤(vi) الفصل الاول.
٦١- نفسه.
٦٢- نفسه، ص ١.
٦٣- نيبلوك، ص ٢٥٦، مصدر ١٣ الفصل الاول.
٦٤- نفسه، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.
٦٥- المصدر الموثوق فيه حول هذا الامر هو نميرى نفسه، فى حديث له مع المؤلف.
٦٦- محمد عمر بشير، ص ١٢٩ - ١٣١، مصدر ٤(i) الفصل الاول.
٦٧- نيبلوك، ص ٢٧٢و ٢٧٥، مصدر ١٣ الفصل الأول.
٦٨- محمد عمر بشير، ص ٣١، مصدر ٤(i) الفصل الأول.
٦٩- ابيل الير، ص ٩٥، مصدر ٥(v) الفصل الاول.
٧٠- نفسه، ص ٩٥.
٧١- نفسه .
٧٢- نفسه، ص ١٠٦ .
٧٣- نفسه، ص ١٠٧ .
٧٤- نيبلوك، ص ٢٧٧، مصدر ١٣ الفصل الاول.
٧٥- جوزيف قرنق، ص ٨٤، مصدر ٥١ الفصل الخامس.
٧٦(i) فرانسيس دينق، ص ١٠٨، مصدر ٦(iii) الفصل الثالث.

٧٦(ii) نفسه، ص ٣٦، ٣٧، مصدر ٧٨ الفصل الرابع.

٧٧- نفسه، ص ٧، مصدر ٤(vi) الفصل الأول.

٧٨- وودورد، ص ١٤٣، مصدر ٤٣(ii) الفصل الثالث.

٧٩- عبدالوهاب الافندى، ص ٣٧١ - ٣٧٩ ، مصدر ٢٨ الفصل الاول.

٨٠- نفسه.

٨١- نفسه.

٨٢- بونا ملوال، ص ١٥٢، مصدر ١(ii) الفصل الثالث.

٨٣- محمد بشير حامد، ص ٣٢٨، مصدر ٥٥(i) الفصل الخامس.

٨٤- نفسه.

85(i). Gordon, C. N. (1985) The Islamic Legal Revolution. In: *International Lawyer*. vol. 19. pp. 793 - 815.

85(ii). Akolda M. Tier (1985) The Legal System of the Sudan. In: *Modern Legal System Encyclopedia*. pp. 649 - 727.

٨٦(i) الصادق المهدى (١٩٨٤) الاسلام ومشكلة الجنوب، الخرطوم.

٨٦(ii) عبدالله احمد النعيم، مصدر ٦٨(ii) الفصل الرابع.

86(iii). Abdullahi Ahmed An-Na'im (1986) The Islamic Law of Apostasy and its Modern Application: A Case from the Sudan. In: *Religion*. vol. 16, p. 197.

٨٧- وود ورد، ص ١٤٢ - ١٤٦ ، مصدر ٤٣(ii) الفصل الثالث.

٨٨- كشف نميرى للمؤلف مخططه لاستغلال شكاوى جوزيف لاقو لتقسيم الجنوب فى الوقت المناسب؛ فى حديث مع المؤلف فى دار السلام. كان نميرى بوصفه رئيساً لمنظمة الوحدة الافريقية يتوسط بين عيدى أمين وتنزانيا بعد غزوه لها. كشف نميرى بان جوزيف لاقو كان يلح عليه لتقسيم الجنوب. كان لاقو مرتاحاً لملاحظات نميرى، وتابع تنفيذ الخطة بانتقام.

89. Abdel Ghaffar M. Ahmed and Sorbo, G. eds., (1989) *Management of the Crisis in the Sudan*. University of Bergen, Bergen. pp. 62 - 82.

90(i). Khalid Mustafa Medani (1990) Factors Contributing to the Political Ascendancy of the Muslim Brethern in Sudan In: *Arab Studies Quarterly*, vol. 12.

90(ii). Bona Malwal (1990) Islamic Banks Finally Bury the Sudanese National Economy. In: *Sudan Democratic Gazette*. pp. 3, 5.

90(iii) Addullahi Ahmed An-Na'im (1988) In: *Third World Legal*

Studies. pp. 99-118.

٩١- خالد مصطفى مدنى، ص ٤٧، مصدر ٩٠(i) الفصل الخامس.

٩٢- نفسه، ص ٤٨.

٩٣- عبدالوهاب الأفندى، ص ١١٥ و١٤٩، مصدر ٧٥ الفصل الثانى.

٩٤- نفسه، ص ٣٨٠، مصدر ٢٨ الفصل الاول.

٩٥- نيبلوك، ص ٢٨٣، مصدر ١٢ الفصل الاول.

٩٦(i) وود ورد، ص ١٩٨، مصدر ٤٣(ii) الفصل الثالث.

٩٦(ii) منصور خالد، ص ٣٤١ - ٣٤٢ ، مصدر ١٨ الفصل الاول.

٩٧- نيبلوك، ص ٢٩١، مصدر ١٢ الفصل الاول.

٩٨- عبدالوهاب الأفندى، ١٧٩، مصدر ٧٥ الفصل الثانى.

٩٩- وود ورد، ص ٩، مصدر ٤٣(ii) الفصل الثالث.

١٠٠- عبدالوهاب الأفندى، ص ٣٨٢، مصدر ٢٨ الفصل الأول.

١٠١- نفسه.

١٠٢- نفسه.

١٠٣- نفسه ، ص ٣٨٣.

١٠٤- نفسه، ص ٣٨٤.

١٠٥- نفسه.

١٠٦- نفسه، ص ٣٨٠ - ٣٨١.

١٠٧- ابيل الير، ص ٢٧٧، مصدر ٥(V) الفصل الأول.

هوامش ومصادر الفصل السادس

1. Muddathir AbdAl-Rahim (1985) On Theories and Hypotheses in Writings Concerning Southern Sudan. University of Juba First Conference. p. 2.

٢- ترمنجهام، ص ٨٧، مصدر ٤(vi) الفصل الاول.

٣- نفسه، ص ٢٥١.

٤- محمد عمر بشير، ص ١٣، مصدر ٤(i) الفصل الاول.

٥- فرانسيس دينق، ص ٥١-٥٢، مصدر ١١(ii) الفصل الثالث.

6. Buxton, J. (1973) *Religion and Healing in Mandari.* Clarendon, Oxford. p. 29.

٧- فرانسيس دينق ، ص ١٧٢، مصدر ١١(ii) الفصل الثالث.

٨(i) لينهاردت، ص ٢٦، مصدر ٦(i) الفصل الثالث.

٨(ii) فرانسيس دينق، ص ٤٧، مصدر ٦(ii) الفصل الثالث.

9. Hutchinson, S. (1980) Relations between Sexes among the Nuer. In: *Africa,* vol. 50. p. 375.

10. Evans- Pritchard, E. E. and Meyer, eds., (1940) The Nuer. In: *African Political Systems.* Oxford University Press.

11. Howell, P. P. (1951) Notes on Ngok Dinka. *Sudan Notes and Records.* vol. 32. p. 247.

١٢- هاول، ص ١١٧ - ١١٨، مصدر ١١ الفصل السادس.

١٣- بريتشارد ، ص ١٤٧ - ١٤٨ ، مصدر ١٠ الفصل السادس.

١٤- نفسه، ص ١٨٢.

15. Cole, D. and Huntington, R. (1985) *African Rural Development: Some Lessons from Abyei.* Harvard Institute for International Development.

١٦- فرانسيس دينق، ص ٢٤٨، مصدر ٦(iii) الفصل الثالث.

١٧- بريتشارد، ص ١١٤، مصدر ١٠ الفصل السادس.

١٨- فرانسيس دينق، ص ١٩٥، مصدر ١١(ii) الفصل الثالث.

١٩(i) بريتشارد ، ص ٢٥٣، مصدر ١٠ الفصل السادس.

١٩(ii) هاول ، ص ٢٥٨ ، مصدر ١١ الفصل السادس.

20. Buxton, J. (1963) *Chiefs and Strangers.* Clarendon Press, Oxford. p. 124.

٢١- فرانسيس دينق، ص ٥٨، مصدر ١١(ii) الفصل الثالث.

٢٢- نفسه، ص ٤٢.

٢٣- بكستون، ص ١٢٤، مصدر ٦ الفصل السادس.

24. **Titherington,** G. W. (1927) The Raik Dinka. *Sudan Notes and **Records**.* **vol.** 10. p. 183.

٢٥- هتشينسون ، ص ٣٧١، مصدر ٩ الفصل السادس.

٢٦- بكستون، ص ٢٠٩ - ٢١٠، مصدر ٦ **الفصل السادس.**

٢٧- تيثرينجتون، ص ١٧٨ ، مصدر ٩ **الفصل الثالث.**

٢٨- زدت ، ص ٤٦، مصدر ٦(i) **الفصل الثالث.**

٢٩- ..فسير فى التاريخ ، فى حوار خاص مع المؤلف.

30. Francis M. Deng (1974) *Dinka Folktales.* Africana Publ. Co.

٣١ فرانسيس دينق، مقتطفات من المصادر ١١(ii) و ٦(ii) الفصل الثالث.

٣٢- فرانسيس دينق ، ص ٢٧٩، مصدر ١١(ii) ، الفصل الثالث.

٣٣- نفسه، ص ٢٧٧،

٣٤- نفسه، ص ٢٧٦.

٣٥- نفسه، ص ١٧٠.

٣٦- نفسه، ١٧١.

٣٧- نفسه ، ص ٢٤٢.

٣٨- نفسه، ص ٢٤٥.

٣٩- نفسه، ص ٤٤.

٤٠- محمد عمر بشير، ص ٤٣، مصدر ٢٥ الفصل الاول.

41. Evans - Pritchard, E. E. and others (1973) *The Dinka and their Songs.* Clarendon Press.

42. Lienhardt, G. (1985) The Dinka and Catholicism. In: *Religious Organization and Religious Experience.* Academic Press, London. p. 87.

٤٣-ساندرسون، ص ٧، مصدر ٣٦(ii) الفصل الثالث.

٤٤- لينهاردت ، ص ٤٦ مصدر ٦(i) الفصل الثالث.

٤٥- نفسه.

٤٦- نفسه.

٤٧- فرانسيس دينق، مصدر ٤٢ الفصل السادس.

٤٨- نفسه، ص ٢٨٦، مصدر ١١(ii) الفصل الثالث.
٤٩- بونا ملوال، ص ١٦-١٧، مصدر ١(ii) الفصل الثالث.
٥٠- نفسه.
٥١- نفسه، ص ١٧.
٥٢- دنستان واى، ص ١٨٢، مصدر ٤(iii) الفصل الاول.
٥٣- فرانسيس دينق، ص ٢٦٩، مصدر ١١(ii) الفصل الثالث.
٥٤- نفسه.
٥٥- نفسه، ص ٣٠٩.
56. Francis M. Deng (1972) *The Dinka of the Sudan.* Holt, Reinhart and Winston, New York.
٥٧- لينهاردت ، ص ٨٩ - ٩٠، مصدر ٤٢ الفصل السادس.
٥٨- نفسه.
٥٩- فى حادثة حشد «نبى، أى كجور» من النوير اتباعه للهجوم على ملكال محدثاً خسائر فادحة بجنود الحكومة والعائلات الشمالية. وكان رد فعل الحكومة عنيفاً. ولكن كانت الكنيسة الاكثر فعالية فى تخفيف المعاناة الانسانية.
60. Nikkel, M. R. (1991) *Sudan : Environment and People.* Second Sudan Studies Conference, University of Durham. pp. 90 - 100, 92.
٦١- نيكل ، ص ٩٢ ، مصدر ٦٠ الفصل السادس.
٦٢- نفسه ، ص ٩٣.
٦٣- نفسه ، ص ٩٧.
٦٤- نفسه، ص ٩٨.
٦٥- نفسه.
٦٦- نفسه.
٦٧- بريتشارد، ص ٩٢، مصدر ١٠ الفصل السادس.
٦٨- نفسه.
٦٩- فرنسيس دينق، مصدر ٥٦ الفصل السادس.
٧٠- ساندرسون، ص ١٢٥، مصدر ٣٦(ii) الفصل الثالث.
٧١- نفسه، ص ٩٩.
٧٢- نفسه.
٧٣- عبدالغفار وسوربو، ص ٦٥-٨٢، مصدر ٨٩ الفصل الخامس.
٧٤- نفسه، ص ٧٣.
75. Kasfir, N. (1976) *The Shrinking Political Arena.* University of

California Press. p. 34.

٧٦- كاسفير ، ص٧٤، مصدر ٧٥ الفصل السادس.

٧٧- نفسه، ص ٦٩.

٧٨- نفسه ، ص ٧٠.

79. Cunnison, I. (1966) *Baggara Arabs*. Clarendon Press, Oxford. p. 118.

٨٠- كاسفير، ص ٧٠، مصدر ٧٥ الفصل السادس.

٨١- نفسه، ص ٧١.

٨٢- عبدالوهاب الأفندى، ص ٤٤-٤٥، مصدر ٧٥ الفصل الثانى.

هوامش ومصادر الفصل السابع

١- هاول، ص ٢٣٩، ٢٤٨، مصدر ١١ الفصل السادس.
٢- وود ورد، ص ٦٨، مصدر ٤٣(ii) الفصل الثالث.
٣- هاول، ص ٢٦٤ ، مصدر ١١ الفصل السادس.
4. Henderson, K. D.D. (1939) *Sudan Notes and Reconds.* vol. 22 pp. 49 - 77.
٥- هاول، ص ٥٨، مصدر ١١ الفصل السادس.
٦- نفسه، ص ٢٤٩.
٧(i) هندرسون، ص ٥٨، مصدر ٤ الفصل السابع.
7(ii). Abdelbasit Saeed (1982) The State and Socio-Economic Transformation in the Sudan. Ph.D. dissertation, University of Connecticut. p. 162.
٨- فرانسيس دينق، ص ٣٢٣ - ٣٢٦، مصدر ١١(ii) الفصل الثالث.
٩- نفسه، ص ٢٠٦، مصدر ٤١ الفصل السادس.
١٠- نفسه، ص ٢٦٢- ٢٦٧، ٣٠٣ - ٣٠٤، مصدر ١١(ii) الفصل الثالث.
11. Francis M. Deng (1986) *The Man Called Deng Majok.* Yale University Press.
١٢- عبدالباسط سعيد، ص ١٦٣، مصدر ٧(ii) الفصل السابع.
١٣- هندرسون، ص ٦٩، مصدر ٤ الفصل السابع.
١٤- فرانسيس دينق، ص ٢٦٢، ٢٦٣، مصدر ١١(ii) الفصل الثالث.
١٥- كان الطعام غير المستساغ قد صُوِّر على انه لحم حمار، واحياناً بانه (تبيعة)، اى بقايا عملية التوليد.
١٦- فرانسيس دينق ، ص ٦٣، مصدر ١١(ii) الفصل الثالث.
١٧- نفسه .
١٨- هاول، ص ٦٤، مصدر ١١ الفصل السادس.
١٩- فرانسيس دينق، ص ٤٨، مصدر ٤(vi) الفصل الاول.
٢٠- هندرسون، ص ٢٦-٢٧، مصدر ١٠ الفصل الاول.
٢١- هاول، ص ٢٤٦ - ٢٤٧، مصدر ١١ الفصل السادس.
٢٢- فرانسيس دينق ، ص ١٣٧ - ١٣٨، مصدر ١١ الفصل السابع.
٢٣- نيبلوك، ص ٩، مصدر ١٣ الفصل الأول.

٢٤- كولينز، ص ٣٥، مصدر ٢٥ الفصل الثالث.
٢٥(i) هندرسون ، ص ٧١، مصدر ٤ الفصل السابع.
٢٥(ii) فرانسيس دينق مصدر ١١ الفصل السابع.
٢٦- نفسه.
٢٧- نفسه، ص ٢٦٥، مصدر ١١(ii) الفصل الثالث.
٢٨- نفسه، ص ١١-١٣ ، مصدر ٧٨ الفصل الرابع.
٢٩- نفسه، مصدر ١١ الفصل السابع.
٣٠- نفسه، ص ٨٤، مصدر ١١(ii) **الفصل الثالث.**
٣١- نفسه، ص ٤٧، مصدر ١١ **الفصل السابع.**
٣٢- نفسه.
٣٣- هاول، ص ٢٤٠، مصدر ١١ الفصل السادس.
٣٤- فرانسيس دينق، مصدر ١١ الفصل السابع.
٣٥- نفسه، مصدر ١١(ii) الفصل الثالث.
٣٦- نفسه، ص ٧٤-٧٥، مصدر ١١(ii) الفصل الثالث.
٣٧- نفسه، ص ٣٩ - ٤٠.
٣٨- هندرسون ، ص ١٦٤، مصدر ١٠ الفصل الاول.
٣٩- تعبيراً عن الاحترام كان بابو ينادى كول «بالأب» مما يشير الى أهمية هوية العائلة. لاحظ هندرسون بأن بابو كان يعامل كول «كأب».
٤٠- فرانسيس دينق، ص ٥٠-٥١، مصدر ٧٨ الفصل الرابع.
٤١- نفسه.
٤٢- نفسه.
٤٣- نفسه، مصدر ١١ الفصل السابع.
٤٤- نفسه، ص ٥١- ٥٣، مصدر ٧٨ الفصل الرابع.
٤٥- نفسه، ص ٨٥، مصدر ١١ الفصل السابع.
٤٦- نفسه، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.
٤٧- نفسه، ص ٢٢٤.
٤٨- نفسه، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.
٤٩- نفسه.
٥٠- نفسه، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.
٥١- نفسه، ص ٥٩ مصدر ٧٨ الفصل الرابع.
٥٢- نفسه ، ص ٦١.
٥٣- نفسه، ص ٢٢٨.
٥٤- نفسه ، ص ٢٢٩.

٥٥- نفسه.
٥٦- نفسه.
٥٧- نفسه، ص ٢٣٠.
٥٨- نفسه.
٥٩- نفسه.
٦٠- نفسه، ص ١٣٧ - ١٣٨، مصدر ١١ الفصل السابع.
٦١- نفسه.
٦٢- نفسه، ص ٣٣١ ، مصدر ١١(ii) الفصل الثالث.
٦٣- نفسه، ص ٣٧، مصدر ١١ الفصل السابع.
٦٤- هاول ، ص ٢٦٣ - ٢٦٤، مصدر ١١ الفصل السادس.
٦٥- نفسه.
66. Howell, P.P. (1954) *A Manual of Nuer Law*. Clarendon Press, Oxford.
٦٧- فرانسيس دينق، ص ١٣٧، مصدر ١١ الفصل السابع.
٦٨- نفسه، ص ١٤٠.

هوامش ومصادر الفصل الثامن

١- فرانسيس دينق، ص ٢٣٠ - ٢٣١ ، مصدر ١١ الفصل السابع.
٢- نفسه.
٣- نفسه، ص ٢٣١ - ٢٣٣.
٤- نفسه، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.
٥- نفسه، ص ٥٩، مصدر ٧٨ الفصل الرابع.
٦- حُذِف هذا الهامش بطلب من مؤلف الكتاب.
٧- عبدالباسط سعيد، ص ٢١٥ - ٢١٦، مصدر ٧(ii) الفصل السابع.
٨- نفسه، ص ٢١٦.
٩- نفسه، ص ٢١٨.
١٠- نفسه، ص ٢١٩.
١١- نفسه.
١٢- نفسه، ص ٢٢١.
١٣- نفسه، ص ٢٢١ - ٢٢٢.
١٤- نفسه ، ص ٢٢٢.
١٥- نفسه
١٦- نفسه ، ص ٢٢٤.
١٧- نفسه.
١٨- نفسه، ص ٢٢٥.
١٩- نفسه، ص ٢٢٦.
٢٠- فرانسيس دينق، ص ٢٣٩، مصدر ١١ الفصل السابع.
٢١- نفسه.
٢٢- عبدالباسط سعيد، ص ٢٢٨، مصدر ٧(ii) الفصل السابع.
٢٣- نفسه، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.
٢٤- فرانسيس دينق، مصدر ١١ الفصل السابع.
٢٥- نفسه، ص ٢٧٥، مصدر ١١(ii) الفصل الثاني.
٢٦- عبدالباسط سعيد، ص ١٦٤، مصدر ٧(ii) الفصل السابع.
٢٧- فرانسيس دينق، مصدر ١١ الفصل السابع.
٢٨- نفسه.
٢٩- عبدالباسط سعيد، ص ٢٣١ - ٢٣٢ ، مصدر ٧(ii) الفصل السابع.

٣٠- نفسه.
٣١- نفسه، ص ٢٣٠.
٣٢- نفسه، ص ٢٣٠ - ٢٣١.
٣٣- نفسه.
٣٤- فرانسيس دينق، ص ٢٦٩، مصدر ١١ الفصل السابع.
٣٥- نفسه، ص ٦١، مصدر ٧٨ الفصل الرابع.
٣٦- نفسه، ص ٧، مصدر ١١ الفصل السابع.
٣٧- فى يناير وفبراير عام ١٩٨٣ تم اعتقال العديد من مثقفى الانقوك، وكأن من بينهم بعض ابناء دينق ماجوك، بتهمة التحريض لإثارة الشغب فى منطقة الانقوك وشمال بحر الغزال. هدد رئيس جهاز الأمن القومى ، ونائب رئيس الجمهورية بمحاكمتهم بتهمة الخيانة. ركّزت الصحافة على الاختلاف بين التزام دينق ماجوك للوحدة ومعارضة ابنائه لها. ولكن بعد جهود المصالحة بين قادة الانقوك وسلطات كردفان، بمساعدة جهاز الأمن القومى، تم الاحتفاء بالصلح وكأنه اتفاق آخر شبيه باتفاق اديس ابابا. وهذا يدل على أهمية منطقة الانقوك كحلقة وصل، ومصدر نزاع ايضاً.
٣٨- فى رسالة خاصة تم تسجيل ما يلى من تقرير لجستين دينق، الادارى بالحكومة: تم احراق منطقة الأنقوك بواسطة البقارة والجنود العرب فى يونيو ١٩٦٥ واصبحت القرى مهجورة وتم احراق الغلال. ارسلت الحكومة ٤٫٠٠٠ جوال ذرة للبيع. هاجر اغلب الانقوك الى التويج. ولكن بقى بعض افراد عائلة الزعيم وبعض من قبيلة الابيور.
٣٩- عبدالباسط سعيد، ص ١٧٧ ، مصدر ٧(ii) الفصل السابع.
٤٠- البند الثانى (iii) من قانون الحكم الذاتى الاقليمى للاقاليم الجنوبية لعام ١٩٧٢ يحدد «المديريات الجنوبية» على انها بحر الغزال، الاستوائية، واعالى النيل حسب حدودها فى ١ يناير ١٩٥٦، اضافة الى اى مناطق أخرى تكون ثقافياً وجغرافياً جزءاً من التركيبة الجنوبية، يتم اقرارها عبر الاستفتاء.
٤١- فرانسيس دينق، ص ٢٨٤ - ٢٨٥، مصدر ١١ (ii) الفصل الثانى.
٤٢- عبدالباسط سعيد، ص ١٦٣ - ١٦٤، مصدر ٧(ii) الفصل السابع.
٤٣- نفسه.
٤٤- فرانسيس دينق، ص ٣٣٦، ٩٢-٩٣، ٢١٩- ٢٢٠، مصدر ١١(ii) الفصل الثانى.
٤٥- طوّرتُ هذا المقترح مباشرة بعد تعيينى سفيراً فى اسكندينافيا، وواصلتُ صلتى النشطة بالمنطقة.
٤٦- «خطة مقترحة لتنمية ابيي كنموذج للتكامل الوطنى».

٤٧- نفسه.
٤٨- عبدالباسط سعيد، ص ٤٣٦، مصدر ٧(ii) الفصل السابع.
٤٩- نفسه، ص ٤٣٦.
٥٠- فرانسيس دينق، ص ٢٦١، مصدر ١١ الفصل السابع.
٥١- عبدالباسط سعيد، ص ٢٧٠، مصدر ٧(ii) الفصل السابع
٥٢- نفسه، ص ١٧٠- ١٧١.
٥٣- نفسه، ص ٢٧٥.
٥٤- فرانسيس دينق، ص ٢٦٤، مصدر ١١ الفصل السابع.
٥٥- منصور خالد، ص ٢٨٨، مصدر ١٨ **الفصل الاول.**
٥٦- نفسه، ص ٢٧٢.
٥٧- نفسه، ص ٢٧٢ - **٢٧٣.**
٥٨- نفسه.
٥٩- دنستان واي، ص ١١٩، مصدر ٤(iii) الفصل الاول.
٦٠- فرانسيس دينق، ص ٢٦٣، مصدر ١١ الفصل السابع.
٦١- نفسه، ص ٢٨٢.
٦٢- نفسه؛ ص ٢٦٣.
٦٣- نفسه.
٦٤- نفسه، ص ٢٨٣.
٦٥- نفسه، ص ٢٨٤.
٦٦- نفسه، ص ٢٨٥.
٦٧- نفسه.
٦٨- سأل ماتيت أيوم فرانسيس دينق فى اجتماع مع الزعماء؛ لماذا اقترح الخطة البديلة لابيى بدلاً عن العمل من اجل الانضمام للجنوب؛ وهل كان صعباً تحقيق ذلك؟ كانت دوافعه خسيسة لانه كان من اصلب الموالين للعرب.
٦٩- نيبلوك، ص ٢٨٨، مصدر ١٣ الفصل الأول.
٧٠- صحيفة الأيام، ٣ أبريل ١٩٨٣ «مبروك نميرى رئيساً للجمهورية».
٧١- **اتخذ المؤلف المبادرة عندما كان سفيراً فى كندا وحضر للخرطوم لاجتماع المؤتمر الوطنى للاتحاد الاشتراكى. وافق السفير الامريكى على المبادرتين وكانت للمؤلف علاقة جيدة مع السفير وليام كونتوس.**
٧٢- فرانسيس دينق، ص ٢٦٦ - ٢٦٧ ، مصدر ١١ الفصل السابع.
٧٣- نفسه .
٧٤- **أسرّ احد القادة العسكريين للدكتور زكريا دينق ماجوك وللمؤلف بأن اتفاق ابيى دفع نميرى للمضى قدماً فى خطته لتقسيم الجنوب. لم يكن حديثه مقبولاً لعدم**

الصلة؛ برغم الثقة في ذلك القائد العسكري. ربما رأى نميري بأن ابيي يمكن ان تكون مصدراً للتمرد، وبخاصة من جانب ابناء دينق ماجوك.

75- Ryle, J. (1989) In: *Granta.* vol. 26, pp. 41 - 104.

76. Francis M. Deng (1989) In: *"Los Angeles Times"* 8 February. 1989.

٧٧- يعتمد هذا على معلومات تلقاها المؤلف من الزعماء المحليين والمسئولين الحكوميين ومن ممثلي الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، بمن فيهم جون قرنق نفسه.

هوامش ومصادر الفصل التاسع

١- منصور خالد، ص ١٠٩، مصدر ٢١ الفصل الأول.
٢- نفسه، ص ١٠٩ - ١١٠.
٣- نفسه، ص ١٥١، مصدر ١٨ الفصل الأول.
٤(i) محمد احمد محجوب ، ص ١٠٩، مصدر ٧١ الفصل الرابع

4(ii) Eprile, C. (1974) ***War and Peace in the Sudan.*** David and **Charles, London. p. 162,**

٥- ابرايل، ص ١٠٨ - ١٠٩، مصدر ٤(ii) الفصل التاسع.
٦- نفسه، ص ١٦٢.
٧- مدثر عبدالرحيم ، ص ١١٣، مصدر ٤٦ الفصل الثاني.
٨- نفسه، ص ١١٣ - ١١٤.
٩- نفسه، ص ١١٤.
١٠- نفسه .
١١- نفسه، ص ١١٥.
١٢- ادوارد عطية، ص ١٥٨، مصدر ٢ الفصل الرابع.
١٣- ابرايل، ص ١٦٢ ، مصدر ٤(i) الفصل التاسع.
١٤- منصور خالد، ص ٢٨٠، مصدر ١٨ الفصل الأول.
١٥- نفسه، ص ٢٨٠ - ٢٨١.
١٦- محمد احمد محجوب، ص ٢١٢ ، مصدر ٧١ الفصل الرابع.
١٧- نفسه ، ص ٢١٣.
١٨- نفسه، ص ٦٣.
١٩- نفسه، ص ٧٤.
٢٠- نفسه.
٢١- نفسه، ص ٩٧.
٢٢- نفسه ، ص ٩٨.
٢٣- نفسه، ص ٩٨ - ٩٩.
٢٤- مقابلة مع بونا ملوال في ٣٠ ابريل ١٩٩٣ في واشنطن.
٢٥- محمد احمد محجوب، ص ١٣٦، مصدر ٧١ الفصل الرابع.
٢٦- وود ورد، ص ١٣٢ - ١٣٣، مصدر ٤٣(ii) الفصل الثالث.
٢٧- محمد احمد محجوب، ص ١٣٦ - ١٣٧، مصدر ٧١ الفصل الرابع.

28. Kerr, M. (1971)*The Arab Çold War*. Oxford University Press. p. 139.

٢٩- كير، ص ١٤٠، مصدر ٢٨ الفصل التاسع.

٣٠- وود ورد، ص ١٣٣، مصدر ٤٢(ii) الفصل الثالث.

٣١- محمد احمد محجوب ، ص ٢٤٧، مصدر ٧١ الفصل الرابع.

32(i). Dunstan M. Wai (1979) In: *African Affairs*. vol. 78, pp. 297-317.

٣٢(ii) منصور خالد، ص ٣٤١- ٣٤٢، مصدر ١٨ الفصل الاول.

٣٣- وزارة الخارجية السودانية، مصدر ٥٣(ii) الفصل الخامس.

34(ii). Quandt, W. B. (1993) *Peace Process: American Diplomacy and the Arab-Israeli Conflict*. University of California Press, Brookings. pp. 139- 140.

٣٤(iii) منصور خالد، ص ٢٩٧، مصدر ١٨ الفصل الاول.

35. Mansour Khalid (1985) *Nimeiri and the Revolution of Dis-May*. KPI, London. pp. 304- 308.

٣٦- سجلات مجلس الشيوخ الامريكي، مجلد ١٢٢، ٢٩ يوليو ١٩٧٦.

٣٧- نفسه.

٣٨- نفسه.

٣٩- خطاب جعفر محمد نميري عن التنمية فى السوان امام الغرفة التجارية فى لوس انجلس ٢٥ سبتمبر ١٩٧٨.

40. Francis M. Deng (   ) The Camp David Accord and the Search for Peace in the Middle East. Unpublished report.

٤١- نفسه، تقرير اتفاق كامب ديفيد، لم ينشر بعد.

٤٢- نفسه.

٤٣- نفسه.

٤٤- نفسه.

٤٥- نفسه .

٤٦- حتى حسن الترابي، زعيم الجبهة الاسلامية القومية اثنى على التقرير فى مقابلة خاصة معه، إلاّ انه اضاف بانه تقرير ممعن فى البراجماتيه.

٤٧- حينها وقّع السودان مع مصر اتفاقية دفاع مشترك، واصبحت محل نزاع فى المفاوضات بين الحركة الشعبية لتحرير السودان والحكومات التى تلت حكم نميرى.

٤٨- بونا ملوال، ص ١٥٥، مصدر ١(ii) الفصل الثالث.

٤٩- ابيل الير، ص ٢٣٦ - ٢٣٧، مصدر ٥(v) الفصل الاول.

٥٠- نفسه.
٥١- منصور خالد، ص ٣٢٩، مصدر ١٨ الفصل الاول.
٥٢- وود ورد، ص ١٦٧ - ١٦٨، مصدر ٤٣(ii) الفصل الثالث.
٥٣- خطاب امام مجلس النواب الامريكى - اللجنة الفرعية الافريقية للجنة العلاقات الخارجية. وثائق المجلس مارس ٢٨ ، ١٩٨٤.
٥٤- نفسه، ص ١٧.
٥٥- مقابلة مع بونا ملوال.
٥٦- نفسه.
٥٧- نيبلوك، ص ٢٨٥ - ٢٨٦ ، مصدر ١٣ الفصل الأول.
٥٨- مقابلة مع بونا ملوال فى لندن.
٥٩- مقابلة مع منصور خالد وآخرين فى اديس ابابا، سبتمبر ١٩٨٩.
٦٠- وود ورد، ص ٢١٢، مصدر ٤٢(ii) الفصل الثالث.
٦١- نفسه.
٦٢- نفسه.

هوامش ومصادر الفصل العاشر

1. Barth, F. ed., (1969) *Ethnic Groups and Boundaries*. Little, Bro
Boston. pp. 10-11.

بارث، ص ١٠-١١، مصدر ١ الفصل العاشر.

3. Crawford, Y. (1976) *The Politics of Cultural Pluralism*. Univer
of Wisconsin Press. P. 20.

كروفورد، ص ٤٣، مصدر ٣ الفصل العاشر.

فسه، ٤٣ - ٤٤.

فسه، ٤٩.

كاسفير، ص ٣٦٦، مصدر ١ الفصل الاول.

فسه.

نفسه.

) نيبلوك، ص ٧ ، مصدر ١٣ الفصل الاول.

كاسفير، مصدر ١ الفصل الاول.

عُمارى كاكولى، ص ٦٨٧ - ٧٠٢، مصدر ٢(i) الفصل الأول.

12. Chazan, N. (1988) *Politics and Society*. Lynne Rienner, Boulde

كازان، ص ١٠٢، مصدر ١٢ الفصل العاشر.

) نفسه، ص ١١٠ ، ١٢٠.

i) وود ورد، ص ٥ ، مصدر ٤٣(ii) الفصل الثالث.

كازان، ص ١٢٠، مصدر ١٢ الفصل العاشر.

كروفورد، ص ٥، مصدر ٣ الفصل العاشر.

نفسه، ص ١١.

عام ١٩٦١ شهد المؤلف حادثة لطلاب من جامعة الخرطوم فى زيارة للقاهرة، اغلبهم من الشماليين؛ اثناء مرورهم فى حديقة عامة تبعهم تلاميذ مصريون من لة الثانوية ينادون عليهم «لومومبا... لومومبا» معتقدين بانهم من قطر افريقى د. التفت اليهم احد الطلاب وقال «ايها الأخوة، نحن عرب مثلكم. حينها هلل ميذ المصريون «مرحباً - الأخوة من السودان». فى حادثة أخرى فى مترو انفاق من رجل يشحبه الاوروبيين على مجموعة من السودانيين كانوا يتحدثون ، ش قائلاً «انهم يتحدثون العربية».

مزروعى، مصدر ٧٧ الفصل الثانى.

٢٠- هورويتز «بحث فى الاثنية» فى تقرير لاجتماع فى معهد وودرو ويلسون بمركز الاكاديميين العالميين، اغسطس ١٩٩١. ص ١١.
٢١- كونر. بحث عن «الوطنية والفداء» ضمن البحث اعلاه عن «الاثنية». ص٣١، من تقرير المؤتمر اعلاه.
٢٢- نفسه، ص ٢٠.
٢٣- نفسه.
٢٤- نفسه، ص ٢٦ - ٢٧.
٢٥- نفسه، ص ٢٩ - ٣٠.
٢٦(i) **حكومة السودان: التعداد الأول للسكان ١٩٥٨.**
26(ii). Voll, O. and Voll, S. P. (1985) *The Sudan Unity and Diversity.* Westview Press. Boulder. p. 7.
٢٧- دنستان واى، ص ٦٨، مصدر ٤(ii) الفصل الاول.
٢٨- كروفورد، ص ٤٠٨، مصدر ٣ الفصل العاشر.
٢٩- للمفارقة، لدى الجعليين وَهَمٌ معروف (لا يعرف مصدره)، بأنهم ابناء عمومة الدينكا، مما يدل على شوفينيتهم لان قبيلة الدينكا من اكبر القبائل فى السودان، ومن أهم المجموعات فى الجنوب.
٣٠- ڤول، ص ٣٨٩، مصدرا الفصل الاول.
31. Trimingham, J. S. (1949) *Islam in the Sudan.* Oxford University Press. p. 4.
٣٢- كاسفير، ص ٣٦٥، مصدر ١ الفصل الاول.
33. Pye, L. W. (1971) *Crises and Sequence.* Princeton University. p. 110.
٣٤- دالى، ص ٨٣، مصدر ٢٢ الفصل الاول.
٣٥- نفسه، ص ٨٤.
٣٦- بيناجى، مصدر ٣(i) الفصل الاول.
37. Patai, R (1973) *The Arab Mind.* Scribners. p. 12.
38. Muhammad Tawfik Husayn and Nabih Amin Faris (1955) *The Crescent in Crisis.* University of Kansas Press. pp. 177 - 178.
٣٩- بيناجى، ص ٣٧٨، مصدر ٣(i) الفصل الاول.
٤٠- ڤول وڤول، مصدر ٢٦(ii) الفصل العاشر.
٤١- محمد عمر بشير، ص ١٦٨، مصدر ٥(ii) الفصل الاول.
٤٢- يوسف فضل حسن، ص ٤٣، مصدر ٧٧ الفصل الثانى.
٤٣- نفسه.

٤٤- نفسه.
٤٥- فى مقابلة للمؤلف مع يوسف فضل حسن اكد يوسف بأن العربى من العامة لا يعرف سوى انه عربى، ولا يدرى ان كان لون البشرة يؤثر على ذلك الوضع.
٤٦- فى مقابلة اجراها خالد مصطفى مدنى مع محمد الفاتح، عضو حزب الأمة، فى واشنطن.
٤٧- حكومة جمهورية السودان، مجلس الوزراء، من خطاب القى فى صنعاء فى ٢٦ سبتمبر ١٩٨٨. مطبوعات مجلس الوزراء. ص ١٧.
48. Mansour Khalid (1976) *The Socio- Cultural Determinants of Arab Diplomacy: Selection from Sudanese Literature.* Sudan Embassy. Washington. no. 2, p. 3.
٤٩- جمال محمد احمد، ص ٤٦، مصدر ٧٦ الفصل الثانى.
٥٠- ساندرسون وساندرسون، ص ٨، مصدر ٣٦(ii) الفصل الثالث.
51. Ali Mazrui (1981) In: *Race and Class*. vol. 23. pp. 65 - 79.
٥٢- مقابلة مع عبالرحمن البشير فى هولندا فبراير ١٩٩١.
٥٣- نفسه.
٥٤- تزوج سودانى أسود من امرأة فاتحة اللون. وحكى بان آخر مثله تزوج من مصرية، ولما سئل عن سبب زواجه من «حلبيه» اجاب بأنه يود ان يحسن من لون ابنائه لانه عانى من اللون الاسود لبشرته. وحكاية اخرى عن سودانى حكى لأسود أكثر منه سواداً عن غضبه لمناداته من جانب البيض «نيقر» (Nigger)، ورد الآخر انا لا ألوم البيض لأنى اكره اللون الاسود. انها طرائف تحكى فى مجالس الشماليين الخاصة وتشير الى ان ازمة الهوية العنصرية شخصية، وجماعية أو حتى قومية.
55. Ahmed S. Al Shahi (1972) In: Cunnison, I. and James, W. *Essays in Sudan Ethnography.* Hurst, London. p. 93.
٥٦- منصور خالد، ص ١٣٥، مصدر ١٨ الفصل الأول.
٥٧- حكى منصور خالد للمؤلف عن محاضر جامعى شمالى، من جامعة الخرطوم، سأله عن عضويته للحركة الشعبية لتحرير السودان، قائلاً «حتى نحن احفاد العرب تحملُ لنا انت رؤية متدنية لعدم تحضرنا وفقر ثقافتنا، فما هو السبب الذى يجعلك تنضم الى «الجنوبيين»؟
٥٨- شهادة من سياسى جنوبى مرموق ادلى بها للمؤلف.
59. Francis M. Deng (1973) *The Dinka and Their Songs.* Clarendon Press, Oxford. p. 148.
٦٠- من مذكرات للمؤلف لم تنشر.

٦١- فرانسيس دينق، ص ٨٤ - ٨٥ ، مصدر ١١(ii) الفصل الثانى.
62. Dunstan M. Wai (1979) In: *Journal of Modern African Studies.* vol. 17. p. 74.
63. UNESCO, (1992) Information Document: *Towards Developing Tools.* International Conference, April 2-3. The World Bank, Washington D. C.
64. Faure, G. O. and Rubin, J. Z. eds., (1993) *Culture and Negotiation.* Sage, London.
٦٥- مزروعى ، ص ٢٥٢، مصدر ٧٧ الفصل الثانى.
٦٦- نفسه، ص ٤٧ و٨١ مصدر ٤(iii) الفصل الاول.
٦٧- نفسه، ص ٥٠.
٦٨- نفسه، ص ٥٤ - ٥٥.
٦٩- مدثر عبدالرحيم ، ص ٥، مصدر ٤٦ الفصل الثانى.
٧٠- دالى، ص ٨٣ - ٨٤، مصدر ٢٢ الفصل الاول.
٧١- مزروعى، ص ٧٢، مصدر ٤(iii) الفصل الاول.
٧٢- نفسه.
٧٣- نفسه، ص ٧٣.
٧٤- نفسه، ص ٢٤٥، مصدر ٧٧ الفصل الثانى.
٧٥- نفسه، ص ٢٤٦.
٧٦- نفسه .
٧٧- نفسه.
٧٨- مدثر عبدالرحيم، ص ٤٣- ٤٤، مصدر ٤(iii) الفصل الاول.
٧٩- ڤول، ص ٣٨٩، ٤٠٩، مصدر ١ الفصل الاول.
٨٠- نفسه، ص ٢١ - ٢٣.
٨١- نفسه، ص ٣٩٣.
٨٢(i) نفسه، ص ٣٩٨.
٨٢(ii) دنستان واى، ص ٧٣، مصدر ٣٢(i) الفصل التاسع.
٨٣- ڤول، ص ٣٩٩، مصدر ١ الفصل الاول.
٨٤- نفسه.
٨٥- نفسه، ص ٤٠٣.
٨٦- عبدالله احمد النعيم، مصدر ٦٨(ii) الفصل الرابع.
٨٧- ڤول ، ص ٤٠٤، مصدر ١ الفصل الاول.
٨٨- بونا ملوال، ص ٤١، مصدر ١ (ii) الفصل الثالث.

٨٩- منصور خالد، ص ٢١٨، مصدر ١٨ الفصل الاول.
٩٠- فرانسيس دينق، ص ٧٤، مصدر ٤(vi) الفصل الأول.
٩١- ادوارد عطية، ص ١٤١ - ١٤٢، مصدر ٢ الفصل الرابع.
٩٢- نفسه .
٩٣- مدثر عبدالرحيم ، ص ٣٨، مصدر ٤(iii) الفصل الاول.
٩٤- نفسه، ص ٣٩.
٩٥- محمد عمر بشير، ص ١٣٤، مصدر ٥(ii) الفصل الاول.
٩٦- نفسه.

97. Hale, S. (1979) The Changing Ethnic Identity of Nubians... Ph. D. dissertation, UCLA.

٩٨- هيل، ص ٢٧٩، مصدر ٩٧ الفصل العاشر.
٩٩- نفسه، ص ٢٦١.
١٠٠- نفسه، ص ٢٦٧.
١٠١- فرانسيس دينق، ص ٦٩، مصدر ٤(vi) الفصل الاول.
١٠٢- هيل، ص ٢٥٢، مصدر ٩٧ الفصل العاشر.
١٠٣- نفسه.
١٠٤- نفسه، ص ٢٤٥.
١٠٥- نفسه، ص ٢٦٨.
١٠٦- نفسه، ص ٢٥٤.
١٠٧- وربرج، ص ١٥٥، مصدر ٧ الفصل الثالث.
108. Talal Asad (1970) *The Kababish Arabs.* Hurst, London. p. 184.
١٠٩- كنيسون، مصدر ٥٥ الفصل العاشر.
١١٠- نفسه.
١١١- احمد الشاهى، ص ٩١، مصدر ٥٥ الفصل العاشر.
١١٢- عبدالوهاب الافندى، ص ١٥٨، مصدر ٧٥ الفصل الثانى.
١١٣- جمال محمد احمد، ص ٢٨، مصدر ٧٦ الفصل الثانى.
١١٤- نفسه.
١١٥- نفسه، ص ٢٩.
١١٦- نفسه.
١١٧- نفسه.
١١٨- فى مقابلة مع مندوب جريدة الحياة ١٦ نوفمبر ١٩٩١ عرّف الترابى نفسه

على أنه «الامين العام للمؤتمر الشعبى العربى الاسلامى» وعرّف المؤتمر على أنه تجمع لاتجاهات اسلامية من كل انحاء العالم.

١١٩- ترجمة غير رسمية اعدها الباحث خالد مصطفى مدنى.

١٢٠- مقابلة اجراها خالد مصطفى مدنى فى ٢٤ مارس ١٩٩١.

١٢١- مقابلة للمؤلف فى أديس أبابا، سبتمبر ١٩٨٩.

١٢٢- غبدالله على ابراهيم، ص ٤ - ٥، مصدر ٣(ii) الفصل الاول.

١٢٣- احمد نصر، ص ١٤، مصدر ١٧ الفصل الاول.

١٢٤- احمد نصر، ص ١٥، مصدر ١٧ الفصل الاول.

١٢٥- نفسه، ص ١٥ - ١٦.

١٢٦- نفسه، ص ١٧.

١٢٧- نفسه، ص ١٨.

128. **Sayyid H. Hurreiz** (1977) *Ja'aliyyin Folktales*. Indiana Univerrsity Press.

١٢٩- احمد المعتصم الشيخ (١٩٧٥) «عناصر افريقية فى الاحاجى السودانية». رسالة دبلوم مركز الدراسات الافريقية الأسيوية - جامعة الخرطوم.

١٣٠(i) احمد نصر، ص ٢٧، مصدر ١٧ الفصل الاول.

١٣٠(i) نعوم شقير (١٩٦٧) جغرافية وتاريخ السودان. دار الثقافة بيروت.

١٣١- نفسه، ص ٢٧.

هوامش ومصادر الفصل الحادى عشر

١- اجرى المؤلف نفسه معظم اتصالات استطلاع الرأى، وقام الباحث خالد مصطفى مدنى بالبعض الآخر.

٢- كروفورد، ص ٤٠٨، مصدر ٣ الفصل العاشر.

3. Francis M. Deng (1989) *Cry of the Owl.* Lilian Barber Press. Review article, *Africa Events.* January 1993.

٤- منصور خالد، ص ١٢٥، ١٢٩، مصدر ٢١ الفصل الاول.

٥- فرانسيس دينق وجيفورد، ص ١١٠، مصدر ٢١ الفصل الاول.

٦- مزروعى، ص ٢٥٢، مصدر ٧٧ الفصل الثانى.

٧- منصور خالد، ص (xii) مصدر ٢٠ (ii) الفصل الاول.

٨- نفسه.

٩- نفسه، ص ١٣٤.

١٠(i) نفسه، ص ١١٠، مصدر ١٨ الفصل الاول.

١٠(ii) نيبلوك، ص ١٦٨ ، مصدر ١٣ الفصل الاول.

١١- منصور خالد، ص (iv-v) مصدر ٢٠(ii) الفصل الاول.

12. Warbug, G. R. (1992) *Historical Discord in the Nile Valley.* C. Hurst, London.. p. 188.

١٣- شريف حرير، ص ٩، مصدر ١٢ الفصل الحادى عشر.

١٤- نفسه، ص ١٠.

١٥- نفسه، ص ١٢ - ١٣.

١٦- نفسه، ص ١٤،

١٧- نفسه.

١٨- نفسه.

١٩- نفسه، ص ٢٢.

٢٠- عبدالوهاب الأفندى، مصدر ٧٥ الفصل الثانى.

٢١- جمال محمد احمد، ص ٢٧، مصدر ٧٦ الفصل الثانى.

٢٢- نفسه، ص ٢٨.

٢٣- نفسه.

٢٤- نفسه.

٢٥- ابيل الير، فى رسالة من هولندا الى المؤلف استجابة لاستطلاع آرائه فى